# ИМПЕРАТОР И СВЯЩЕННИК

## Этюд о византийском «цезарепапизме»

Ж. Дагрон

ИСТОРИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА

# Серия «Историческая библиотека»

# EMPEREUR ET PRÊTRE

## ÉTUDE
## SUR LE «CÉSAROPAPISME» BYZANTIN

par
Gilbert Dagron

Éditions Gallimard
Paris
1996

**Жильбер Дагрон**

# ИМПЕРАТОР И СВЯЩЕННИК

## ЭТЮД
## О ВИЗАНТИЙСКОМ «ЦЕЗАРЕПАПИЗМЕ»

Перевод и научная редакция
А. Е. Мусина

Под общей редакцией
чл.-корр. РАН И. П. Медведева

Филологический факультет СПбГУ
Нестор-История
Санкт-Петербург
2010

ББК 63.3(0)4
Д14

**Дагрон, Ж.**

Д14 Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме» / пер. и науч. ред. А. Е. Мусина; под общей ред. чл.-корр. РАН И. П. Медведева. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010. — 480 с., ил. — (Историческая библиотека).

Перевод изд.: Dagron G. Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin. Paris: Éditions Gallimard, 1996. (Bibliothèque des Histoires).

ISBN 978-5-8465-1044-9 (Филологический факультет СПбГУ)
ISBN 978-5-98187-627-1 (Нестор-История)

В книге на основе глубокого понимания разнообразных памятников византийской истории и культуры показаны особенности идеологии власти василевсов и роль императора в истории общества и Церкви IV–XV вв.

Автор отказывается от «европоцентричного» взгляда, решая проблему царя-священника на основе ценностей восточнохристианской цивилизации. Он воздерживается также от каких бы то ни было оценок политического или богословского характера, оставаясь на строго академических позициях и подчиняясь власти факта. Книга оказывается очень «русской» как по присущим ей подходам, так и по своей злободневности.

Предназначена для византинистов, а также для широкого круга читателей, интересующихся судьбой Византии и России.

**ББК 63.3(0)4**

*Programme Pouchkine*

*Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин» при поддержке Министерства иностранных дел Франции и Посольства Франции в России.*

*Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide à la publication Pouchkine avec le soutien du Ministère des Affaires Etrangères français et de l'Ambassade de France en Russie.*

**ISBN 978-5-8465-1044-9**
**ISBN 978-5-98187-627-1**

© Éditions Gallimard, 1996
© А. Е. Мусин, перевод, примечания, 2010
© С. В. Лебединский, оформление, 2010

# СЛОВО К РОССИЙСКОМУ ЧИТАТЕЛЮ

Я не могу скрыть своих чувств в преддверии выхода в свет моей книги «Император и священник» на русском языке. Это издание, «исправленное и дополненное», смогло появиться благодаря переводческому и редакторскому труду Александра Мусина и инициативе издательства филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, которым я искренне благодарен. Я посвящаю его моим российским друзьям, слишком многочисленным, чтобы назвать их здесь поименно, с которыми я делил житейские радости и невзгоды во время моего первого пребывания в Москве в 1962–1964 гг., подчас нелегкого, но сколь интересного! Этот опыт значил для меня много больше, нежели краткий перерыв в моей академической карьере: он оставил неизгладимый след в мыслях и сердце. Он приобщил меня к некой толике прошлого России, чье будущее, которое тогда еще никто не мог предвидеть, мне также довелось сопереживать, когда в нашем Византийском центре «Collège de France» в Париже я получил радостную возможность принимать многих молодых специалистов и студентов из России. Это уже были представители «племени младого и незнакомого», которые имели если не иную историю, то иную память о ней и которым были присущи первозданная воля к жизни и переполнявшие их новые идеи. «О, преизобильная людьми земля!» — как сказали бы древние.

Казалось бы, эта книга имеет не так уж много общего с Россией, их объединяют разве что неизбежная близость между Вторым и Третьим Римом да общее для Руси и Византии Православие, что, впрочем, уже не мало. Она посвящена теме, затрагивающей отношения между верой и властью, теме, которая зачастую напоминает нам о себе своей жгучей злободневностью и концептуально объясняется по-разному: так происходит во Франции в связи с практичной, но весьма расплывчатой идеей светскости *laïcité*, в Германии Георга Гегеля и Ханса Блуменбурга в связи с теорией «обмирщения», *Säkularisierung*, которая утверждает, что большая часть правовых политических понятий нашей современности привнесена в нее, по умолчанию, из религиозной сферы. Чем может быть полезно в этих бесконечных спорах постижение истории вообще

и истории Византии в частности? Прежде всего пониманием сложности происходящего и бесконечности его вариантов, что быстро приводит в негодность все примитивные схемы предлагаемых решений. На страницах этой книги я постарался показать, что связь между религиозным и политическим иная по своей природе в тех цивилизациях, где вера и власть родились в одной колыбели и всегда зависели друг от друга, нежели в тех, где случайность истории помешала такому сочленению; иной она была и в Империи, которая превратила Православие в средство единения своих земель и в основу собственной вселенскости, и в варварских королевствах, которые родились на политических разломах истории и которым общая религия помогла сохранить политический вес на международной арене.

Византия здесь особенно интересна, поскольку она позволяет понять, как встреча Империи и христианства могла зачать новую идеологию, чей эскиз Евсевий Кесарийский набросал еще в IV в. Эта идеология стремилась совместить в единой архитектуре разнородные элементы, однако время сразу же озаботилось тем, чтобы изменить эту искусственную конструкцию; по мере того как абстрактный Логос становился конкретным Христом, христианская мысль обогащалась античной философией, Церковь и христианство обретали свои организационные формы, новозаветная модель отделялась от своих ветхозаветных прообразов, а идеальная Империя превращалась в царство человеков. Византия была наследницей стольких слов, образов и идей, что идеология христианской Империи, саму сущность которой христианство отвергало, не могла быть продумана и высказана без остатка. Тем лучше и для нее и для нас!

Лишь великим культурам свойственна способность извлекать пользу из противоречий, обходя их разумной практикой, добродетельной риторикой или красотой церемониала. Ни один византийский правитель не утратил разум настолько, чтобы провозгласить себя «императором и иереем», однако ни один из них не переставал мыслить себя таковым, свято веруя — этот урок Константин Багрянородный повторяет со старательностью прилежного ученика, — что он способен установить иерархию между духовным и мирским. Скажем прямо: всегда и везде настоящая власть осознается как харизма, как своего рода священство, и теми, кто ее осуществляет, и теми, кто ей подчиняется. Харизма или то, что Михаил Пселл, а вслед за ним и другие называли «таинством царства» — великолепный эвфемизм, который позднее, в 1616 г., в устах Иакова I, короля Англии, превратится в утверждение, что всякий его противник есть безбожник...

*Ж. Дагрон*

Париж, июль 2009 г.

# ПРЕДИСЛОВИЕ

В эпоху Средневековья, пожалуй, не было государства более политизированного и более идеологизированного, чем Византия. Именно в области политической идеологии, густо замешанной на религиозно-метафизической основе, византийцы создали такую сложную и богатую содержанием систему стандартов имперского сознания, которая в силу действия закона исторической корреляции (влияние более развитой культуры на менее развитую), да и просто в силу принципа *imitatio imperii*, не могла не отразиться и на других странах окружавшего Византию средневекового мира, в том числе на Руси. Уже одно это заставляет отечественных историков уделять пристальное внимание данной политико-идеологической системе, и особенно ее сакральной составляющей (см., например, фундаментальный труд Б. А. Успенского, целиком посвященный «процессам адаптации» византийских представлений о взаимоотношениях светской власти и власти церковной «на русской почве»)[1].

Думаю, что новый мощный импульс развитию этой столь злободневной для российской действительности темы придаст именно настоящее издание, то есть появление на русском языке труда, по существу уже ставшего классикой и оказавшего значительное влияние на современное византиноведение. Специфика его в том, что он написан автором, обладающим ярко выраженным даром мыслителя, превосходным знатоком таких сокровенных пластов византийского мировоззрения, как его библейско-ветхозаветный субстрат (по убеждению автора, в Византии Ветхий Завет имел основополагающее, почти конституционное, значение — с. 75). Можно сказать, в основе книги Жильбера Дагрона — метафизика византийского бытия, соединяющая воедино божественное и земное, церковь и светский мир, показ того, как библейская притча искусно использовалась для обоснования политической идеологии византийскими претендентами на императорский трон. Читая книгу Дагрона, всеми

[1] *Успенский Б. А.* Царь и патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.

фибрами души ощущаешь, что византийские императоры и их идеологи были, скорее, не столько реалистами, сколько идеалистами, создавая идеальную и насквозь архаичную систему власти, взывая к древним пластам ветхозаветной (не отождествлявшейся, кстати, с историей еврейского народа, ибо ветхозаветные тексты воспринимались как «набор исторических образов и ситуаций, как единственно возможная типология, которая позволяет оценивать настоящее и будущее» — с. 214) культуры, к прообразам даже более древним, чем античные (где, например, культ Александра Великого?), можно даже сказать — к прообразам почвы, а не крови.

Скрупулезно исследуя византийскую символику власти (например, знаменитое «багрянородство» и др.), автор шаг за шагом прослеживает эволюцию этих представлений, запечатленных в исторической, хронографической, панегирической, паренетической и «псевдопрофетической» литературе, в законодательстве и богословских трудах, уделяя особое внимание церемониалу, то есть ритуализированным процедурам коронации, помазания и легитимизации власти императоров, которые, по его же собственным выражениям, выглядят то как «театральный, превосходно отрежиссированный спектакль» (с. 139), то как «музей восковых фигур» (с. 81).

Ясно, что для Запада с его корпоративно-правовым мышлением (и как следствие — дихотомией светской власти и церковной организации) было трудно понять (и принять) диалектику взаимоотношений светской и духовной власти в Византии (с ее апогеем — культом императора-священника, этого «византийского Мельхиседека»). Отсюда — «Константинов дар», отсюда — миф о «цезарепапизме» как «попытка перенести на Средние века современные теории отделения Церкви от Государства» (с. 392–393). Справедливо отвергая правомочность применения вполне условного термина «цезарепапизм» для характеристики этих взаимоотношений, автор (не менее справедливо) полагает, что «настало время вернуть этим представлениям их первоначальную чистоту и ту форму мифа, которая была им свойственна искони и которая оказалась сокрытой от нас толщей современных интерпретаций» (с. 396).

Разумеется, не всегда некоторые высказывания автора вызывают у меня как читателя желание полностью согласиться с ними, например его утверждение о том, что разделение между *imperium* и *sacerdotium*, согласно II и III титулам фотиевской «Исагоги», «представляет собой неожиданное новшество, абсурдное в своей основе» (с. 290). Мне, конечно, трудно состязаться с талантом автора в воссоздании реальности в отношениях между светской властью и властью духовной в Византийской империи, и все же мне лично ближе и понятнее позиция мадам Арвейлер,

согласно которой эта «реальность» была гораздо более нюансированной и деликатной, что предполагает, с одной стороны, их тесную взаимозависимость (ибо император, как всякий христианин, зависел от патриарха, а патриарх, как всякий гражданин государства, зависел от императора), а с другой — их абсолютную разделенность, четкое различие[2]. Подспудно, как мне кажется, и в недрах византийского общества шел отнюдь не абсурдный, а естественный процесс постепенного обретения публично-правового характера верховной государственной властью, не сводимой лишь к ветхозаветным стереотипам.

Нельзя, наконец, не обратить внимания на ярко выраженную образность языка как оригинала, так и его русского перевода, а также наличие в тексте немалого числа столь уместных в русском издании французского труда «русских реминисценций». Нельзя, например, без смеха читать тот отрывок текста, где «одряхление» Византийской империи автор уподобляет «той геронтократии, что царила в Советской империи эпохи застоя» (с. 43), но еще бóльший интерес у читателя вызовет, не сомневаюсь, обращение автора к «самому византийскому» из романов Ф. М. Достоевского — «Братья Карамазовы», а именно — к описанной в главе V книги II части I романа оживленной дискуссии действующих лиц по поводу трактата Ивана Карамазова о церковно-общественном суде, в котором он отрицал принцип разделения Церкви и Государства.

Завершая наше вступление, воспользуемся и мы словами Достоевского к «самому византийскому» из его романов: «Ну, вот и все предисловие. Я совершенно согласен, что оно лишнее, но так как оно уже написано, то пусть и останется».

*И. П. Медведев*,
член-корреспондент РАН

[2] *Ahrweiler H.* L'idéologie politique de l'Empire byzantin. Paris, 1975. P. 131.

# ВВЕДЕНИЕ

Сегодня уже никто не решился бы утверждать, что здравый смысл и течение истории заставляют нас рассматривать Церковь и Государство как не совместимые друг с другом общественные институты или соответствующие идеологии. За прошедшее столетие мы стали лучше, чем когда-либо, подкованы в осознании того, какие опасности для общества таит в себе слишком решительное разделение сакрального и профанного, вечного и временного, клерикального и светского. Ритуалы и политические образы нашего весьма республиканского прошлого на самом деле отягощены не только религиозными смыслами, но и религиозной ностальгией. Этнологи наглядно демонстрируют нам, что любая реальная власть обретает свои права, лишь облачаясь в священные одежды; особенно это касается власти монархической, первичной ко всякому иному властвованию, каждое проявление которой есть своего рода теофания, «богоявление».

От священности до священства — один шаг. Индоевропейские словарное наследие и мифы позволяют нам понять, что царь определяет отношения не только между людьми, но и отношения людей с их богами[1] и что его личность вбирает в себя одновременно функции воителя, священника и созидателя[2]. «Короли-чудотворцы» Марка Блока и «Два тела короля» Эрнста Канторовича[3], главные работы, упоминание которых

[1] *Benveniste É.* Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. II. Paris, 1969. P. 57–69.

[2] *Dumézil G.* Mythe et épopée. II. Paris, 1971. P. 358; см. также: *Dubuisson D.* Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions // Annales ESC. 33. 1978. P. 21–34; *Le Goff J.* Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale // Annales ESC. 34. 1979. P. 1187–1215.

[3] *Bloch M.* Les rois thaumaturges. Études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre. Paris, 1927; reéd. 1961; рус. пер.: *Блок М.* Короли-чудотворцы: Очерки представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Пер. и ком. В. А. Мильчиной; предисл. Ж. Ле Гофф; послесл. А. Я. Гуревич. М., 1998; *Kantorowicz E. H.* The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology. Princeton, 1957; *Kantorowicz E.* Les Deux Corps du roi: Moyen Age. Essai sur la théologie politique au Moyen Age. Paris, 1989. Дополнительную библиографию см. также: *Комарович В. Л.* Культ рода и земли в кня-

да послужит здесь посвящением их авторам, уже приучили нас к мысли, что христианские государи тоже обладали сверхъестественными дарованиями, и было бы сложно однозначно причислить их к лику мирян.

Государство священно, Церковь властна. Если их взаимное отделение и является безусловным достижением и заслуживает того, чтобы бдительно охраняться и в качестве нравственного принципа, и, что особенно важно, — в качестве залога общественной свободы, то при этом оно не является природным даром, будучи скорее завещанием истории, следовательно, явлением преходящим. Многочисленны те человеческие сообщества, где мы не находим даже зачатков такого разделения, однако не по причине загадочной «народной души», существующей, вероятнее всего, в нашем подсознании, а, скорее, по обстоятельствам. У античности были свои священники, но не было языческой Церкви, существующей рядом с Государством или внутри него. В случае с иудаизмом и исламом, двумя религиями Писания, которые принципиально не отличались от христианства по своим идейным установкам, становление религии Откровения и политических структур местных обществ настолько совпало по времени, что говорить здесь о каких-либо различиях между Церковью и Государством не имело бы ни малейшего смысла. В утопических обществах или в обществах, претендующих на идеальность, такая двойственность также пресекается на корню: любой фундаментализм всегда стремится создать Церковь-Государство, и любая тоталитарная идеология — Государство-Церковь.

Точно так же и в истории христианства изначально необходимо оценить, насколько тяжел груз прошлого. Когда Христос провозгласил свое знаменитое: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22: 21), он жил и действовал в весьма непростой ситуации, где иудею приходилось исповедовать свое единобожие в политеистической Империи.

---

жеской среде XI–XIII вв. // Тр. отдела древнерусской литературы. Т. 16. Л., 1960. С. 84–104; *Ingham N.* The Sovereign as a Martyr. East and West // Slavic and East European Journal. 1973. V. 16. P. 1–17; *Фрезер Д.* Золотая ветвь. М., 1980; *Folz R.* Les saints rois du Moyen âge en Occident (VI–XIII siècles). Bruxelles, 1982; *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 1990; *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М., 1995; *Парамонова М. Ю.* Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. М., 2003; Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исслед., подг. текстов Н. И. Милютенко (Библиотека христианской мысли. Источники. Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях / Отв. ред. Г. М. Прохоров). СПб., 2006; Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти. М., 2006; *Денисова Е. В.* Святые королевской крови в церковной проповеди Англии VIII–X вв. К истории раннесредневекового учения о государстве: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2008 (со списком статей автора на эту тему). — *Примеч. пер.*

Позднее территориальный раскол римского могущества способствовал появлению «теории двух властей», или, если угодно, «теории двух мечей», причем одна из этих властей, мирская, утвердилась в Константинополе, другая же, духовная, обосновалась в Риме. Но стоило Восточной церкви сплотиться вокруг императора и его патриарха, а Империи — воскреснуть на Западе вместе с Каролингами и Оттонами, чтобы вся стройная схема тут же рухнула и «теория двух властей» столкнулась с иной теорией, точнее, иной моделью. Согласно этой модели, земное царство, мыслимое по образцу Царства Небесного, воплощается в личности правителя, которому Бог непосредственно вручил бразды правления и дело спасения людей и легитимность которого Он подтвердил миропомазанием. Разделению двух властей в этом случае противится не столько религиозный фундаментализм, сколько тоска по былому единству.

Этот император, этот царь, этот король (напомним, что греческое βασιλεύς может быть переведено любым из этих трех терминов) — является ли он в некотором роде еще и священником? Этот вопрос обычно задают, лишь подводя итог дотошному изучению различных случаев вторжения мирской власти, законных или нет, в церковную жизнь. Здесь претензии на священство со стороны царства рассматриваются лишь как возмутительные крайности взбесившегося самодержавия. Нам же, напротив, кажется, что именно с этой проблемы стоило бы не только начать наше исследование, но ею, по возможности, и ограничиться. Предлагаемый нами путь непрост, но вместе с тем эта дорога оказывается самой прямой и самой надежной, поскольку в полной мере позволяет оценить исторические связи, существовавшие между политическим и религиозным. Вместо того чтобы составлять бесконечный и беспредметный список императорских привилегий в церковной жизни, что изначально предполагает различие между Империей и Церковью, стоит ознакомиться с богатейшими византийскими памятниками, донесшими до нас многочисленные отголоски учения о «царе-священнике», которое предполагает единство того и другого.

Невозможно перечислить всю неразбериху, анахронизмы и ошибки, к которым приводит искусственное противопоставление Церкви и Государства, и логические следствия этого, безрассудно переносимые на историю христианского Средневековья. Когда исследователи пытаются осмыслить равновесие духовного и мирского, то они обычно исходят из весьма ограниченной перспективы или же впадают в прелесть. Они мыслят Церковь и Государство как общественные институты, а не как проявления феномена власти, они молчаливо предполагают, что в их взаимных отношениях существовали неписаная конституция, обоюдное согласие по основным пунктам, допускают лишь случайные конфликты,

нарушение оговоренных границ, досадный разрыв между теорией и практикой, что, однако, не ставит под сомнение заранее отведенную каждому роль. Однако таким образом можно оценивать компетенцию городских магистратов или имперских чиновников, которые обладают лишь представительской властью и делегированными полномочиями, оставаясь при этом лишь винтиками государственного механизма. Но недопустимо вести разговор в той же тональности, когда мы восходим по иерархическим ступеням до самой вершины, до императора, который правит, и иерарха, который обладает правом «вязать и решить» (Мф. 18: 18. — *Примеч. пер.*). На место представлений о властных институтах приходит учение о власти, тактика выявления различий замещается стратегией поиска общности. Власть, в отличие от ее институтов, несет самооправдание в себе самой, она не позволяет установить привычное разделение между личностью правителя и его служением, но предоставляет возможность лишь прочувствовать здесь то, что, пользуясь христологической терминологией, можно было бы назвать «двумя природами», или, если прибегнуть к политической лексике Англии 1600-х гг., «двумя телами».

Но настоящая проблема заключается в том, чтобы понять, был ли все-таки император в Византии священником на свой лад или нет. Этот вопрос неизбежен, но в христианской культуре всякий конкретный ответ на него будет запятнан догматической ошибкой. Чаще всего в качестве доказательства приводят лишь риторические образы и исторические анекдоты, сами себя и изобличающие: да, Константин Великий называл себя епископом «внешних дел» Церкви[4], но это лишь фигура речи;

[4] О проблемах понимания и перевода выражения τῶν ἐκτός см. ниже, гл. IV, примеч. 29. (Ср.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. III: История Церкви в период Вселенских соборов. 1: Церковь и государство. 2: Церковный строй. СПб., 1911 (репринт). М., 1994. С. 50–51: «Этим словам придают весьма важное значение, — что не совсем [точно]. Это была скорее шутка, любезность, чем серьезная программа церковной политики. Однако, по сознанию историка-панегириста [Евсевия], это выражение верно характеризует положение, занятое Константином. Смысл этих слов находят темным. Лучший комментатор их, конечно, сам Евсевий; а по его мнению, из этого принципа вытекали попечения Константина о том, чтобы руководить, насколько от него зависело, всех подданных ко спасению, — его законодательство, направленное к ограничению языческого богослужения, то живое участие, какое он принимал в церковных соборах, увещая всех к единомыслию, убеждая упорствующих, поощряя знаками своего благоволения тех, которые выражали примирительное настроение. В этих же видах Константин позволял себе действия церковного характера: он читал в своей консистории Священное Писание, говорил своего рода проповеди придворным, заботился — по-своему — о распространении христианства, составлял молитвы для своего войска и т. п. Таким образом, епископат Константина простирался на всех его подданных, как язычников, так и христиан, и ограничивался не одною только политическою стороною, гражданскими их правами,

по слухам, Ираклий, победитель персов, стал священником[5], но эти слухи безосновательны; говорят, что Лев III публично заявлял: «Аз есмь император и иерей», но он был еретик; Лев VI будто бы сподобился сана чтеца или даже диакона, но об этом сообщают арабские писатели, объясняя, почему ему было воспрещено вступать в новый брак. Священство царей кажется очевидностью, к которой приводит простой путь размышлений об истоках вселенского характера царской власти. Но в то же время это мнение не может быть выражено открыто без того, чтобы не произнести приговор самому себе; священство царя неизбежно должно быть прикрыто безобидными уподоблениями. Эта очевидность, как и эта неизбежность, восходят, без сомнения, к Константину Великому, то есть к самым истокам Империи, которая отождествляет себя с христианством в сем веке и в будущем, история которой отныне измеряется христианским временем как обратным отсчетом, с каждым днем приближающим эту историю к своему эсхатологическому завершению, и чей правитель становится кормчим «домостроительства спасения». Такой император, призванный исполнить и совершить пророчества, достоин того, чтобы признать за ним особое священническое достоинство, вне привычного литургического контекста, которое было бы священством загадочного Мелхиседека Книги Бытия или же священством царей Саула, Давида и Соломона, предтеч наших василевсов, которые, как и библейские правители, стоят во главе избранного народа.

Именно здесь образуется завязь, состоящая не столько из переплетения идей, сколько из наложения образов. Среди этих образов историческая наука предпочитала, в силу причин культурного характера, связанных с устоявшимися предвзятостями, те, которые восходили к античности. Потому-то для объяснения интересующего нас явления всегда слишком подчеркивалась сакральность эллинистических царей и придавалось чрезмерное значение вполне безобидному титулу языческих императоров — pontifex maximus, что приводило к наивному выводу, будто Империя Константина и его преемников стала христианской лишь внешне. На самом деле Ветхий Завет значит здесь много более, чем античность, и мы постараемся это показать, утверждая, что обращение общества в христианство повлияло на его политическую сферу так же существенно, как и на религиозную, хотя и с некоторыми оговорками. Этот груз прошлого в особенной мере чувствуется на Востоке,

---

но прежде всего и более всего направлялся на религиозные отношения: епископ внешних дел ограничивает свободу языческого культа — и созывает соборы и принимает живое участие в них». — *Примеч. пер.*)

[5] CSCO. Scriptores Syri. III. 4. Chronica minora. I / Ed. I. Guidi. Louvain, 1903. P. 24.

поскольку именно здесь находится Иерусалим, именно здесь существуют хорошо организованные и активные еврейские общины, именно здесь не так-то легко предать забвению иудейские корни «религий Писания», даже если подобную «забывчивость» здесь практикуют более систематически, чем где-либо, как это было, например, во время «православной реакции» против иконоборчества, обвиняемого как раз в том, что оно было порождением «жидовская мудрствующих». Как и положено Священной истории, императоры христианской Византии наследуют здесь от ветхозаветных царей не только священную и Божественную власть, каковой уже была власть эллинистических и римских правителей, но и власть священническую или почти священническую. Именно это дает плоть идее христианской Империи, в то же время делая эту идею весьма двусмысленной, поскольку христианство более не намерено воспринимать буквально историю еврейского народа, его царей, его отношений со своим Богом-ревнителем (Исх. 29: 5; 34: 14; Наум. 1: 2. — *Примеч. пер.*), оно отныне предпочитает видеть в ней исключительно иносказание. С той поры, когда Благодать наследовала Закону, Ветхий Завет утратил всякую историческую реальность ради того, чтобы стать лишь подлежащей истолкованию сенью будущих благ, набором образов и образцов, которые, однако, никому и никогда не смогут послужить законным оправданием. В этих чересчур прозрачных водах отражался точный, но бесплотный и немного призрачный образ царства (βασιλεία). Между императорами Константинополя, которые смотрятся в зерцало Ветхого Завета, и Христианской церковью, к которой они принадлежат, существует некий зазор, который выявляет церемония, сопровождающая государей на их пути из Дворца в Святую Софию. Эти споры, порожденные этим зазором, раскрывают не идеологию власти, а лишь библейское толкование, экзегезу и хорошо соответствуют тому глубинному противоречию христианства, которое делает его одновременно продолжением и отменой иудаизма. Споры вокруг неразрешимой проблемы царя-священника не утихают, хотя к ней редко подходят по существу. Эти споры всякий раз оживают, когда люди заостряют чрезмерное внимание на отдельных словах, образах или жестах. Неизбежная и одновременно невыразимая идея царского священства[6], зацепившаяся за некоторые тексты и ритуалы, проникает все глубже и глубже в общественное сознание по мере того, как ее опровержение становится обоснованнее

[6] Ср. особенности перевода исходного выражения в разных традициях: 1 Пет. 2: 9 — «царственное священство», «un sacerdoce royale», «βασιλέων ιεράτευμα», «regale sacerdotium»; Исх. 19: 6 — «царство священников», «un royaume de sacrificateurs» «βασιλέων ιεράτευμα», «regnum sacerdotale». — *Примеч. пер.*

и ожесточеннее, а соотношение сил между императорской властью и церковной иерархией изменяется. Это учение невозможно окончательно сформулировать в положительных категориях, но в то же время о нем нельзя не думать. Здесь отрицания берут верх над утверждениями, и немало историков попалось в ловушку этой ложной статистики[7].

* * *

Такова изложенная вкратце главная тема, которая оправдывает название нашей книги. Но обращение к малоизвестным источникам предполагает некоторые меры предосторожности и накладывает определенные обязательства по отношению к читателю. Мы не ожидаем от него, что он досконально знает византийскую историю, на что не могут претендовать даже медиевисты, выросшие в атмосфере, где это не было предметом первостепенной заботы. Посему мы добровольно предпочли достаточно широко осветить избранную тему и предоставили каждой из глав известную автономию в общем замысле нашей книги, где хронологический порядок обладает определенными правами, но не правит балом.

Сначала мы предлагаем подойти к интересующим нас проблемам тремя различными путями. Один из них — вопрос императорского преемства, наиболее интересный, но и наиболее сложный. Здесь Византия преодолевала все многообразие своего культурного наследия. Не обладая разработанной теорией, она сознавала противоречие между царским помазанием и правом кровного родства, легитимностью как разрыва, так и преемства и потому с особой тщательностью выработала сложную практику, нейтрализующую эти противоречия. Царское священство уже было заложено в этой двойственности, существование которой на Западе в эпоху раннего Средневековья выявила одна недавняя работа[8], но это священство не получило здесь того же значения. Для того чтобы понять, что же в действительности означает «преемство», восточная βασιλεία обладает несравнимо бóльшими возможностями. Но и этого богатства оказывается недостаточно для целей нашего исследования, необходимо еще окунуться в мир Ветхого Завета и увидеть, чтó именно было отсюда воспринято исламом.

---

[7] Стоит обратить внимание на работу Луи Брейе, единственного, посвятившего краткий очерк нашему сюжету: *Bréhier L.* Ἱερεὺς καὶ Βασιλεύς // Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines. Bucarest, 1948. P. 41–45.

[8] *Lewis A. W.* Le Sang royal, la famille capétienne et l'État. France, X$^{e}$–XIV$^{e}$ siècles / Trad. J. Carlier. Paris, 1986; *Lewis A. W.* Royal Succession in Capetien France. Studies on Familial Order and the State. Harvard Historical Studies. V. 100. Cambridge (Mass.), London, 1981.

Другой подход связан с пониманием смысла венчания на царство, то есть с ритуалом, за формулами, жестами и атрибутами которого мы ищем определение священного царства и отношений правителя с Богом и Церковью. Такой подход, вне всякого сомнения, мог быть оправдан на Западе, но на Востоке взятый след быстро обрывается или же уводит нас в другом направлении. Оказывается, что венчание на царство не спешит обрасти настоящим ритуалом, что роль духовенства в нем сводится к минимуму, что оно предусматривает многообразие вариантов, сохраняя тесную связь с единственно реально значимым событием, а именно с вхождением во власть, будь оно ожидаемым или внезапным, мирным или кровавым. Венчание на царство является логическим продолжением этого «вхождения», своеобразным поручительством за эту новую власть, выраженным в народном согласии и в церковном благословении. Но одновременно этот чин позволяет сохранить за властью или же вернуть ей ее грубую силу, склоняясь перед непосредственной связью между Богом и императором, о который мы уже упоминали и которая сто́ит священства.

Есть и другой церемониал, который вводит нас в самую суть обсуждаемой проблемы. Церемониал, казалось бы, много более обыденный, поскольку он повторяется каждый раз во время Великих праздников церковного календаря и сопровождает императора, шествующего от дверей своего Дворца к вратам Святой Софии и затем далее, от Царских врат сквозь Святые врата внутрь алтаря, куда он входит вместе с патриархом, как некогда Моисей входил в «скинию свидения» вместе со своим братом Ааароном. Эта процессия, с четко расписанным порядком входов, стояний и исходов, лучше, чем какая-либо конституция, отмечает действительные пределы и природу императорской власти, указывает на то, что роднит и что разделяет царей и священников, при каких условиях и вследствие каких превращений образ ветхозаветного правителя может стяжать христианское оправдание. Коллективная память и воображение связывают с каждым шагом выверенного годами действа целый ворох историй, легенд или образов, которые подчеркивают смысл церемонии и напоминают о том, что ее действующие лица и зрители в любой момент могут выйти из заданной роли, нарушить ее ход и устроить «праздник непослушания», за которым и закрепилось собственно название «скандал».

Нельзя безнаказанно смешивать свидетельства разных эпох, и, чтобы избежать иллюзии косности и неподвижности, которую византийская цивилизация так легко может внушить тем, кто позволяет ей себя очаровать, нужно, по меньшей мере, разделить временные напластования, показать, как сопрягаются здесь постоянство и изменчивость.

Встреча с Константином Великим (306–337) неизбежна, но она, как можно догадаться, таит в себе опасность. Целый том не вместил бы подробного рассказа о религиозной политике первого христианского императора, да это и не является нашей целью. Мы, скорее, постарались осознать ту двусмысленность, которая была присуща самой идее христианской империи, использовав для этого те исправления, которые были незамедлительно внесены в прожекты Константина, его начинания и его биографию, написанную Евсевием Кесарийским, а также те легендарные мотивы, которые, превратив Константина в святого, так никогда до конца и не вытеснили из общественного сознания упорную тенденцию, столь ему враждебную. Предпринимались неоднократные попытки избавиться от Константина, выхолащивающие его идеи с помощью сослагательного наклонения, нейтрализующие его личность в рамках личной святости и видящие в легенде о папе Сильвестре и Римском крещении первый шаг к «Constitutum Constantini», ставшему средством поменять местами заданные роли и развести imperium и sacerdotium, поскольку свести их оказалось невозможно. Константин, таким образом, выводится за скобки, хотя идейное наследие Константина живо и из этого источника черпают свои силы новые Константины, «преемники», для которых Церковь отныне закрывает врата святости.

От Константина недалеко и до Антихриста, как это становится особенно заметно в эпоху иконоборчества (730–843), ответственный момент византийской истории, который раскрывает перед нами глубины раскола между императорской властью и Церковью, издревле отверстые и так никогда и не запечатанные. Именно в это время разразились веками накопившиеся серьезные претензии к христианским императорам, которых тут же поместили в один ряд с гонителями, обоняв исходивший от них запах серы. В этом грандиозном спектакле чувствуются замечательная драматургия и напряженный драматизм. Цари-реформаторы превратились в еретиков, правители, вдохновленные своим религиозным призванием, попались в западню экзегезы. Приписанная Льву III фраза «Не я ли император и иерей?» затрагивает нервные окончания императорской власти, воскрешает таинственный образ Мелхиседека, который неотступно, сквозь века, преследует человеческое воображение, задает вопрос, на который ответа быть не может.

Иконоборчество взорвало историю. Им закончилась великая эпопея императоров-священников, с этого времени начала разрабатываться особая практика благочестия, которая своим церемониалом, храмовой архитектурой, новой топографией святых мощей и императорских инсигний ознаменовала появление того, что можно было бы назвать имперской религией. Династическая политика первых императоров-«македонцев»

Василия I (867–886), Льва VI (886–912) и Константина Багрянородного (913–959) может показаться беспорядочной, если ее изучать лишь сквозь внешние события их царствования, но она тут же вырисовывается с предельной четкостью, если мы обратимся к миру святости; этот мир невидим, но он так близок, и именно здесь складываются единственно надежные династические союзы. Вопрос уже не в том, подражать Мелхиседеку или нет: этот прямой путь, претендующий на священство, не то чтобы окончательно закрыт, но движение по нему определенно запрещено. Христианские императоры более не стремятся к теоретическому определению своего места в общей экклесиологии: этим занимается церковная иерархия, стараясь максимально их ограничить, и потому эта почва оказывается минным полем для императоров. Речь идет о более скромной и вполне конкретной задаче: о преобразовании литургического пейзажа, его системной организации, о создании в столице такой сакральной топографии и таких процессионных маршрутов, которые были бы способны вернуть императорам то, чего их лишила иконоборческая смута. Патриархи находятся в зависимом положении от императорской власти, их легко заменить, если они не намерены склонить главу в почтительном поклоне, их личность не может внушить страх, но само патриаршество в это время представляет собой несомненную угрозу для императоров, и именно у него необходимо отвоевать для себя священное пространство. Знаменитые труды X в., которые, подобно «Книге церемоний», якобы спасают от забвения почтенную и древнюю традицию, должны читаться скорее как писания по случаю, которые не только стремятся навечно утвердить новую расстановку сил, но и отчасти добиваются этого.

Три последние главы дают возможность высказаться не столько императорам, ибо не от них исходят теперь новшества, сколько клирикам, которые уже на следующий день после поражения иконоборчества объединились, взялись за перо и даже иногда стремились превратить патриархат в альтернативу императорской власти. Источники, теперь гораздо более откровенные и содержательные, предлагают нам несколько проектов такой «конституционной реформы»: к 806 г. относится одно из писем Феодора Студита императору Никифору, где впервые дан портрет идеального и законно избранного патриарха; в 879–880 гг. принимается 1-е правило Фотиевского, Двукратного собора, которое простирает патриаршую юрисдикцию на весь восточно-христианский мир, к тому же времени относятся и три первых раздела «Исагоги» — юридического сборника, где светская и духовная власти описаны в ложной симметрии, причем чувствуется, что вторая явно стремится затмить

первую; от середины XI в. до нас дошли тексты, повествующие о схизме патриарха Михаила Керулария и его столкновениях с императорской властью. Клерикальное прочтение истории богоизбранного народа, сменившее теперь императорский взгляд на нее, стало пищей для этих теократических мечтаний, но именно Рим, несмотря на все распри и разногласия между папством и патриаршеством, стал ориентиром для этих мечтаний. Легенда о святом Сильвестре, крестившем отбывающего в Константинополь Константина и получившем от него императорские привилегии, будучи воспринятой Востоком, быть может, заронила здесь семена учения о «царственном священстве», созданном наперекор «священной царственности». Новый Рим тем самым напоминал, что вообще-то он обладает теми же правами, что и Рим Ветхий, и те немногие патриархи, которым удавалось довести эту идею до своего логического конца, создавали в новой столице напряженность в отношениях двух властей. Тех властей, которых Сильвестрова легенда благословляла быть двумя полюсами христианского мира.

Наконец в бой вступили канонисты и литургисты. Прежде всего Вальсамон, который первым, в конце XII в., заговорил о «епископской харизме» императора и задался вопросом не только о праве его участия в делах Церкви, но о природе императорской власти вообще, собрав воедино все существующие оправдания. Эта эпоха еще располагала к трезвому взгляду на вещи, в котором усматривалось стремление быть полезным: именно во времена Комнинов мы наблюдаем разительный контраст между верхушкой столичного духовенства и олигархией провинциальных митрополитов. В своих трудах Вальсамон указывает на ряд действительных особенностей, не позволяющих рассматривать императора как простого мирянина: он входит в алтарь, дабы возложить на престол свои дары, он совершает каждение и обладает правом учить верных. Эти отрывочные размышления, постоянно повторяемые и пополняемые, складываются тем не менее в теорию, краеугольным камнем которой является помазание на царство. Помазание «ветхозаветного образца» оказывается тем более действенным, что оно символично, и император получает его без посредства священства. Именно такое «помазание» сообщает императору «священническую харизму». После 1204 г. эта стройная конструкция рушится. Помазание на царство в Византии, как и на Западе, быстро утрачивает признаки таинства, церемониалом овладевает трудноуловимый символизм, который вырывает этот обряд с корнем из вскормившей его почвы, отказывая императору в каком бы то ни было уподоблении царю Давиду. Византийский император является отныне лишь мирянином, ему оставляется чисто формальная степень «полуклирика», как и тем королям-целителям, которым посвятил свой труд Марк Блок.

* * *

Это книга могла бы оказаться небесполезной, даже если бы ее автор ограничился тем, что просто предложил «взгляд с Востока» на схожие проблемы, которые существуют в истории западноевропейского Средневековья. Но у нее другая цель. Эта книга намеревается представить Византию как ту сферу, где рождалось и проходило проверку на прочность большинство из тех формул власти, что позднее были востребованы средневековой и современной Европой, где они так и не достигли полноты содержания и не обрели того же значения. Книга стремится разоблачить те механизмы, которыми пользуются историки, дабы представить христианский мир расчлененным на два культурных ареала: западный, где духовная и светская власти оказались разделены, и иной, восточный, где можно наблюдать их смешение. Последняя глава как раз и посвящена этой теме. Она начинается с анализа представлений о цезарепапизме, с помощью которых обычно стремятся заклеймить присущее Византии «извращение» отношений между Государством и Церковью. Однако эти представления оказываются порождением самых противоречивых религиозных течений современной Европы. Теория «двух властей», которую противопоставляют имперскому вмешательству в церковные дела, также не столь проста и понятна. Она происходит из причудливого сплава идей и понятий и пытается соединить в себе вещи несовместные: присущее христианству различие между вечным и временным, принципиальную разницу между целями Церкви и задачами Государства, признание независимости духовной власти от власти светской в политической сфере. Используя эту теорию, Западная Европа всегда хотела подчеркнуть свое отличие от Востока и приписать эпохе папы Геласия I (492–496) возведенное в теорию политическое «августианство», которое в течение длительного времени, в условиях разрыва исторических традиций и властной раздробленности, служило ей «всесильным и верным» учением.

В Византии, где преобладала иллюзия непрерывности, те же проблемы получили иное звучание. Христианская Империя с рождения исключала саму мысль о таком христианстве, где *imperium* и *sacerdotium*, священство и царство, были бы независимы друг от друга. Здесь они всегда были связаны между собой не только в мирском домостроительстве, но и в учении о Церкви, экклесиологии. Для этой экклесиологии государь со времен царя Давида и эпохи Закона до пришествия Царя-Христа и явления Благодати, а затем от первого до Второго Пришествия является краеугольным камнем. Рядом с Православной церковью, воплощенной исключительно в деяниях духовенства, параллельно

осуществлялась особая история Божественного спасения, которая познается в непрерывной череде императоров-иереев.

Власть действительно изменила свою природу вместе с Боговоплощением. Но стоит ли столь категорически утверждать, что Христос навсегда разделил некогда сопряженные духовную и светскую власти? Быть может, Он наконец соединил священство Левия и царство Иуды для завершающего аккорда человеческой истории?

В одной из первых глав «Братьев Карамазовых», самого византийского из всех своих романов, Федор Достоевский представляет интересующую нас проблему в виде парадокса. Иван Карамазов, интеллигент-бунтарь и атеист, опубликовал журнальную статью о церковно-общественном суде, где он полностью отрицает принцип отделения Церкви от Государства, отвечая этой своеобразной рецензией «одному духовному лицу, писавшему о вопросе сем целую книгу»[9]. В романе он обсуждает этот вопрос со своими собеседниками, которые представляют здесь весь спектр существующих мнений: прежде всего это Миусов, мирянин, землевладелец, западник и скептик, и старец Паисий, верный сын Православия, говорящий на языке сердца. Иван «идет из положения», что «смешение элементов, то есть сущностей Церкви и Государства, отдельно взятых, будет, конечно, вечным, несмотря на то, что оно невозможно и что его никогда нельзя будет привести не только в нормальное, но и в сколько-нибудь согласимое состояние, поскольку ложь лежит в самом основании дела». Но, вместо того чтобы задаться вопросом, каково то «определенное место в государстве», что должна искать себе Церковь, как это делает «духовное лицо», автор рецензируемой книги, видящий в Церкви лишь «союз людей для религиозных целей», Иван,

[9] Напомним, что прототипами «духовного лица» и его «книги» по «вопросу церковно-общественного суда и обширности его права» явились профессор правоведения Санкт-Петербургского университета протоиерей Михаил Иванович Горчаков (1838–1910) и его статья «Научная постановка церковно-судного права» в издании «Сборник государственных знаний» (Т. II / Ред. В. П. Безобразов. СПб., 1875. С. 223–270). Излагая мысли «духовного лица», Ф. М. Достоевский устами Ивана Карамазова почти дословно цитирует значимые пассажи из вышеупомянутой статьи, которые можно найти в ее тексте на страницах 233, 236 и 237. Стоит отметить, что М. И. Горчаков был учителем крупнейшего в России специалиста по каноническому праву В. Н. Бенешевича (1874–1938). Интересно, что современные исследователи охотно обращаются к V главе II книги «Братьев Карамазовых» и описанным здесь взглядам на государственные задачи Церкви, анализируя религиозные элементы публичного покаяния и чисток эпохи становления советского общества 1920–1930-х гг. См., напр.: *Хархордин О.* Обличать и лицемерить. Генеалогия российской личности // Тр. факультета политических наук и социологии. Вып. 5. СПб.; М., 2002; гл. 2. Обличить, увещать, отлучить: церковные суды и Центральная Контрольная Комиссия. С. 18–71; особенно С. 35–37. — *Примеч. пер.*

напротив, пытается понять, каким именно образом «Церковь должна заключать сама в себе государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол», дабы утвердить себя на земле как «царство не от мира сего», или, говоря более привычным нам, «некарамазовским» языком, установить Царство Божие на земле. Он продолжает, говоря, что когда «римское языческое государство возжелало стать христианским, то непременно случилось так, что, став христианским, оно лишь включило в себя Церковь», но «Христова же Церковь, вступив в государство, без сомнения не могла уступить ничего из своих основ, от того камня, на котором стояла она, и могла преследовать не иначе как свои цели, раз твердо поставленные и указанные ей самим Господом, между прочим, обратить весь мир, а стало быть и все древнее языческое государство, в Церковь». Следовательно, «всякое земное государство должно бы впоследствии обратиться в Церковь вполне и стать не чем иным, как лишь Церковью, и уже отклонив всякие не сходные с церковными свои цели».

Миусов стремится увидеть в позиции Ивана «бесконечно далекий идеал», «прекрасную утопическую мечту», «что-то даже похожее на социализм». Старец не соглашается с ним по иным, нравственным, причинам: там, где Церковь «стремится к переходу в государство, чтобы в нем совершенно исчезнуть», общество «отсекает» от себя преступника «вполне механически торжествующей над ним силой и сопровождает отлучение это ненавистью... и полнейшим к дальнейшей судьбе его, как брата своего, равнодушием и забвением»; здесь «все происходит без малейшего сожаления церковного», «а потому сам преступник... пребывает в отчаянии» и возвращается в общество с ответной ненавистью, исключающей его возвращение на истинный путь; старцу кажется, что так, по крайней мере, произошло в «лютеранских землях» и в Риме, где «уж тысячу лет вместо Церкви провозглашено государство», но он, однако, провидит грядущее, когда «государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать Церковью и ничем иным более»: «Сие последнее бу́ди, бу́ди!»

«— Да что же это в самом деле такое? — воскликнул Миусов, как бы вдруг прорвавшись, — устраняется на земле государство, а Церковь возводится на степень государства! Это не то что ультрамонтанство, это архиультрамонтанство! Это папе Григорию Седьмому не мерещилось!

— Совершенно обратно изволите понимать! — строго проговорил отец Паисий, — не Церковь обращается в государство, поймите это. То Рим и его мечта. То третье диаволово искушение! А, напротив, государство обращается в Церковь, восходит до Церкви и становится Церковью по всей земле, что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству,

и Риму, и вашему толкованию и есть лишь великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет»[10].

Так ожесточенно спорили в России 1870–1880-х гг., отчасти путая теократию и цезарепапизм. Быть может, эти люди уже предчувствовали грядущие идеологические потрясения XX в., превратившие Государство в Церковь, но считали, что они более соответствуют духу Православия, чем та духовная подмена, которая могла бы произойти, стань Церковь Государством. Единственное, с чем они быстро согласились, так это с тем, что мысль о принципиальном различии между «двумя ветвями» власти, мирской и духовной, покоится на лжи. Какой именно?

* * *

Эта книга одновременно продолжает и заканчивает череду исследований, которые я вот уже много лет провожу в Коллеж де Франс: будет справедливо, если я упомяну здесь о всех тех, кто своим участием и соучастием помог мне придать окончательную форму этому начинанию, изначально столь невнятному. Кроме того, я весьма признателен госпоже Гилен де Федо за внимательное прочтение рукописи и Константину Цукерману — за сверку ссылок для французского издания; пусть они обретут в этих словах свидетельство моей искренней благодарности.

Я беседовал со своим старым другом Пьером Нора об этих царях-священниках и священниках-царях, которые захватили меня целиком, но которые, как знать, могли оказаться безразличны читателю, привыкшему смотреть на Византию как на нечто далекое. У него хватило сил и смелости прочесть рукопись и предложить опубликовать ее в престижной серии «Bibliothèque des Histoires». Я желаю ему, и себе тоже, чтобы он оказался прав в своей уверенности, и приношу ему мою глубокую признательность.

[10] *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Кн. I–X // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. XIV. Л., 1976. С. 55–63.

# ОСНОВАНИЯ

## Глава I

## НАСЛЕДОВАНИЕ, ПРАВОПРЕЕМСТВО, ПРЕЕМСТВО

> Но так как впоследствии вожди сделались наследственными, а не избираемыми, то тотчас начали вырождаться [...] Кто прочтет эту историю, увидит [...] как только империя сделалась наследственной, тотчас стала клониться к погибели.
>
> *Н. Макиавелли.*
> Рассуждения о первой декаде
> Тита Ливия. I; 2, 10[1]

### Власть и династия

Чужестранцы, посещавшие Константинополь или наблюдавшие Византию издали, без сомнения, поражались пышностью, которой облекала себя императорская власть, но в то же время удивлялись ее хроническому непостоянству. Китайский путешественник VII–VIII вв. замечает: «Их цари не бывают долгожителями. Они выбирают наиболее способного и возводят его на трон; но, если обрушивается на Империю какое-либо несчастье, или происходит что-то необычное, или ветер и дождь приносят с собой длительное ненастье, тогда они сразу низлагают императора и поставляют на его место иного»[2]. Позднее, в середине IX в.,

[1] *Макиавелли Н.* Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве / Пер., предисл. Е. И. Темнова. М., 1996. С. 119, 140. — *Примеч. пер.*

[2] *Хин Танг Шу.* Древняя история династии Тан, составленная около середины X в. по донесениям ранее бывших посольств и рассказам купцов. Пекин, 1975. Гл. 198. С. 5313–5314 (на кит. яз.); цит. по: *Hirth F.* China and the Roman Orient: researches into their ancient and medieval relations as represented in old Chinese records. Chicago, 1975. P. 52. Своеобразным эхом этих наблюдений китайского путешественника, примерно в то же время, звучат размышления Феофилакта Симокатты, который отмечает, что цари

хазары направляют навстречу Кириллу-Константину, прибывшему в их страну с просветительской миссией, «мужа лукавого и коварного», который говорит философу: «Какой у вас злой обычай, что ставите вместо одного цесаря иного, из другого рода. Мы же берем из одного рода». В ответ миссионер приводит в пример царя Давида, которого Бог избрал вместо Саула, хотя тот и не принадлежал к правящей «семье»[3]. Немного произнесено, но много сказано: здесь и странное «потребительское отношение» к императорам, и почти узаконенное право на «голодный бунт» (это происходит тогда, когда встречный ветер мешает кораблям, нагруженным зерном, подойти к столице, или когда разливов Нила оказывается недостаточно для богатого урожая, или когда засуха вызывает обвал цен), и политический вес, присущий населению столицы, и царская власть, в принципе избираемая, где, однако, Божественный выбор, подменяющий выбор человеческий, лишь утверждает личный успех, и самодержавие, «ограниченное удавкой»[4], и ветхозаветная образность, накладывающаяся на римское наследие.

Будь они лучше информированы, наши чужестранцы должны были бы отметить, что императорская власть весьма часто переходит от отца к сыну, и лишь удивляться тому, что эта практика не основана на какомлибо официально утвержденном принципе. Действительно, уже в те времена и в особенности в последующую эпоху история Византии может быть описана как череда династий, стремящихся к «продолжению рода»,

---

Таугасты (Китая) не знают ни народных волнений, ни восстаний, «ибо у них связь родства определяет избрание правителя» (*Theophylactos Simokattes*. Hist. VII. 9. 2 / Ed. C. de Boor, P. Wirth. Stuttgart, 1972. P. 261).

[3] Vie de Constantin, IX // *Dvornik Fr.* Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933. P. 349–380; особенно p. 360. (Житие Константина // *Флоря Б. Н.* Сказание о начале славянской письменности. СПб., 2000. С. 150. — *Примеч. пер.*)

[4] См.: *Bury J. B.* The Constitution of the Later Roman Empire. Cambridge, 1910. P. 9, который воспроизводит формулу (в тексте дословно «tempéré par un droit à la révolution»), введенную в научный оборот Т. Моммзеном. (В данном случае мы используем известный афоризм А. С. Пушкина, адресованный российскому самодержавию: «Царствование Павла доказывает одно: что и в просвещенные времена могут родиться Калигулы. Русские защитники самовластия в том несогласны и принимают славную шутку г-жи де Сталь за основание нашей конституции: “En Russie le gouvernement est un despotisme mitigé par la strangulation”», перевод которого дан самим автором в примечании к тексту: «Правление в России есть самовластие, ограниченное удавкою». См.: *Пушкин А. С.* Заметки по русской истории XVIII века // Пушкин А. С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1969. С. 273. Однако в книге госпожи де Сталь «Десять лет в изгнании» есть лишь отдаленно схожая мысль: «Ces gouvernements despotiques, dont la seule limite est l'assassinat du despote, bouleversent les principes de l'honneur et du devoir dans les têtes des hommes» («Эти деспотические правительства, ограниченные лишь возможностью убийства деспота, опрокидывают в человеческой голове понятия чести и долга») (*Mme de Staël.* Dix années d'exil. Bruxelles, 1821. P. 221. — *Примеч. пер.*).

но быстро прерывающихся, насчитывающих иногда три-четыре поколения, но редко простирающихся более чем на сто лет. Династия Ираклия практически не превосходит эти пределы (610–711), Исаврийская династия, основанная императором-иконоборцем Львом III, правила 85 лет (717–802), Аморейская династия не обнимает собою и полувека. Правление Македонской династии, самое длительное и знаменитое, продолжалось с захвата власти Василием I (867) до смерти Феодоры, дочери Константина VIII (1056). Но только с приходом Комнинов в конце XI в. Империя действительно стала ассоциироваться с определенной «семьей» и правопреемством, основанным на кровном родстве. У нас есть доказательства того, что и прежде «династические чувства» были широко распространены в Византии, но им недоставало организационных или же идейных оснований. Когда император передает власть своему сыну, он должен озаботиться тем, чтобы сказать ему: «Не я, но Бог избрал тебя, и это народ, Сенат и воинство, кто выбрал тебя»; видимость Божественного или всенародного избрания целомудренно прикрывает наследственную передачу власти[5]. Население Константинополя зачастую проявляет трогательную привязанность к правящему дому, к его венценосным наследникам или обманутым потомкам, «лжецаревичам», вроде Феодосия, сына Маврикия, о котором шли упорные слухи, что ему чудом удалось спастись во время резни, уничтожившей всю его семью в 602 г., и что он скитался по городам и весям[6], или Везера, который в Эдессе выдавал себя за Тиверия, сына Юстиниана II[7], или Гевона, о котором говорили, что около 858 г. он попытался выдать себя за сына Феофила и Феодоры[8], или, наконец, того ослепленного дитяти, на защиту которого выступили

[5] Это справедливо и тогда, когда выбор императора падает на кого-либо, не принадлежащего непосредственно к его семье. Юстин II, будучи на смертном одре, венчает на царство своего приемного сына Тиверия, провозглашая: «Не я возлагаю на тебя венец, но Бог моею рукою» (*Theophylactos Simokattes*. Hist. III. 11. 8. P. 132; это известие воспроизведено Феофаном (*Theophanes*. Chronographia / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1885. P. 248. То же приписывается и Михаилу III, венчающему Василия I: «Видимым же образом, рука того, кто царствовал [Михаила III] возложила венец, но поистине то была десница Вышнего, которая им [Василию и Евдокии Ингерине] подала его» (Oraison funèbre de Basile I par son fils Léon VI le Sage / Éd., trad. A. Vogt, I. Hausherr (Orientalia christiana; 77). Roma , 1932. P. 56); см. также: *Theophanes Continuatus*. Chronographia / Ed. I. Bekker. Bonn, 1883. P. 240. (Ср.: Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / Изд. Я. Н. Любарский. СПб., 1992. — *Примеч. пер.*)

[6] *Theophylactos Simokattes*. Hist. VIII, 13. 4–6. P. 309; *Georgius Kedrenos*. Historiarum Compendium / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838. P. 709.

[7] Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1166–1199 / Éd. J. B. Chabot. II. Paris, 1906. P. 503–504; Chronicon ad annum 1234 pertinens, 165 / Trad. J. B. Chabot // CSCO. Scriptores Syri 56. Louvain, 1937. P. 242–243.

[8] *Nicetas Paphlagon*. Vita Ignatii patriarchae. PG. 105. Col. 505.

крестьяне около 1261 г., принимая его за Иоанна Ласкариса[9]. Но то же самое население становилось зачинщиком или арбитром многочисленных переворотов, то безуспешных и потому стяжавших славу «тирании», то удачных и потому позволяющих наделить новую династию чертами легитимности. Таков весьма «римский» в своей основе механизм, который позволял сочетать принципы династии и узурпации, не пытаясь согласовать их между собою[10].

Если, для того чтобы разрешить недоумения китайского путешественника, хазарского «мужа» или современного историка, мы начнем искать тексты «конституционного» характера, в которых византийские авторы или юристы пожелали бы описать политическую систему своего времени и придать правовые основания различным проявлениям власти, нас ждет разочарование: такие тексты чрезвычайно редки, и они никогда напрямую не говорят о принципах престолонаследия.

Правда то, что несколько подобных писаний сопровождают вековой ход византийской истории, свидетельствуя о желании навести хоть какой-нибудь порядок во всем этом противоречивом наследии, сочетающем в себе как эллинистическое, римское и иудейское прошлое, так и христианское настоящее[11]. Почти все они норовят противостать ходу истории и являются скорее бесплодными утопическими проектами, чем настоящими попытками заложить пусть хотя бы и временные, но все же основы политического порядка. В первой трети VI в. автор «Трактата о политике» («Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης») предлагает, дабы одна статья «основного закона» определяла поставление императоров, другая устанавливала роль Сената и общественный статус сенаторов, третья упорядочивала избрание епископов, четвертая контролировала распределение чинов и должностей, а пятая стояла бы на страже самого закона[12]. Эти

---

[9] *Georgius Pachymeres.* Hist. III. 12–13 / Éd., trad. A. Failler, V. Laurent. I. Paris, 1984. P. 258–267. (Ср.: Георгия Пахимера история о Михаиле и Андронике Палеологах: В 13 кн. Т. I. Царствование Михаила Палеолога. 1255–1282 / Пер. под ред. проф. В. Н. Карпова (Византийские историки, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской духовной академии). [Кн. 5]. СПб., 1862. — *Примеч. пер.*)

[10] *Lemerle P.* Annuaire du Collège de France. 1972–1973. P. 494–495.

[11] Последующий анализ, касающийся политических сочинений и представлений о легитимной власти, приведен, с незначительными отличиями, в нашей работе: *Dagron G.* Lawful Society and Legitimate Power // Law and Society in Byzantium, Ninth-Twelfth Centuries / Ed. A. E. Laiou, D. Simon. Washington, 1994. P. 27–51 (в особенности p. 29–35).

[12] Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus / Ed. C. M. Mazzucchi, Milan, 1982; см. также: *Fotiou A. S.* Dicaearchus and the mixed constitution in sixth century Byzantium // Byz. 1981. 51. P. 533–547. Это произведение, в течение длительного времени без достаточных оснований приписываемое Петру Патрикию, было предположительно написано между 507 и 535 гг. другим патрикием, Миной.

пожелания, основанные на принципе правовластия (δικαιαρχεία), были сразу же сметены «инновациями» Юстиниана (527–565), которые автор трактата, без сомнения, старался преодолеть или предупредить, как то превращение Сената в придворную аристократию и усиление имперского всевластия. Между 879 и 886 гг. руководство по византийскому праву, ранее одобренное Василием I («Прохирон»), было принято в своей новой редакции («Исагога»). Это позволило патриарху Фотию снабдить его «титулами», главами о справедливости, императоре и патриархе, то есть превратить текст в своего рода организационную схему, осененную законом, где император оказывался подчинен не только высшей справедливости, но и традициям римского права (то есть писаным законам) и где он получал серьезного соперника в лице патриарха[13]. Но это лишь тщетная попытка вставить палки в колеса тому развитию событий, которое наделяло василевса почти священническими привилегиями и которое заставит Льва VI (886–912), подчеркивая разрыв с римским прошлым, сказать несколькими годами позже, что «попечение императора простирается отныне на всякую вещь» и что его «смотрение» (πρόνοια, термин, которым описывается и Божий промысел) «охватывает все и правит всем»[14]. В XI–XII вв., в то время когда императорская власть в некотором смысле лишила себя сакральности, оказавшись игрушкой в руках нескольких знатных родов, люди вновь задумались о верном соотношении монархии, аристократии и демократии, соответствующем христианскому политическому строю[15]; но эти раздумья так и не переросли стадию критических замечаний в адрес Комнинов и в особенности императора Мануила I. Послание Мануила Мосхопула в 1305/1306 г. предлагает нам нечто вроде общественного договора, основанного — и здесь сказываются веяния времени — на двойной клятве верности: «клятве гражданской» (ὅρκος πολιτικός), связывающей между собой членов общества, и «клятве имперской» (ὅρκος βασιλικός), привязывающей чиновников и армию к своему императору[16]. Таким

[13] «Исагога» рассматривает закон как единственный принцип, способный привести в соответствие не только духовное и материальное в человеке, но мирскую власть императора и духовную власть патриарха в обществе. См.: *Schminck A.* Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern. Frankfurt a/M, 1986. S. 4–10. Первые титулы этого документа проанализированы ниже, с. 287–295.

[14] Nov. 47; см. также на ту же тему: Nov. 46, 78 et 94. Les Novelles de Léon VI le Sage / Éd., trad. P. Noailles, A. Dain. Paris, 1944. P. 182–187, 270–271, 308–311.

[15] См.: *Magdalino P.* Aspects of Twelfth Century Byzantine Kaiserkritik // Speculum. 1983. 58. P. 326–345.

[16] Cinque lettere inedite di Emanuele Moscopulo (Cod. Marc. Cl. XI, 5) // Studi Italiani di Filologia Classica / Ed. L. Levi. 1902. 10. P. 64–68; см. также: *Sevcenko I.* The Imprisonment

образом феодальному обществу старались придать видимость конституционного устройства.

Безуспешность этих редких попыток очевидна. Каждый раз они спотыкаются о невозможность втиснуть власть в рамки юридического уравнения. Несмотря на то что оба греческих термина частично совпадают друг с другом, представления о «правовом обществе» (ἔννομος πολιτεία) и «законной власти» (ἔννομος ἀρχή) принадлежат, в соответствии с доброй римской традицией, к двум совершенно различным сферам. В «правовом обществе» социальные отношения подчинены нормам и процедурам, договоры заверяются нотариусом в присутствии свидетелей, гражданин идет в суд, если затронуты его интересы, а сами судьи основывают свои решения на писаном законе или устоявшемся обычае, вдохновляясь древним девизом равночестной справедливости: *suum cuique tribuere*[17]. Это представление основывается на том, что византийская цивилизация, порождение Греции и Рима, обладает правовым наследием, сохраняет стройную юридическую систему и использует мастерство юристов для составления наиболее важных общественных документов (завещания, брачные договоры, торговые сделки). Эта традиция предоставляет неоспоримый приоритет гражданскому праву и мало интересуется политической системой. Своеобразным доказательством тому является формула «жить в соответствии с законом» (κατὰ νόμους πολιτεύεσθαι), которая была преподнесена в конце XII в. как окончательное и неизменное определение принадлежности к «ромейству», даже если сами «ромеи» и находились под властью арабов или турок[18]. Представление о «законной власти», казалось бы дополняющее концепцию «правового общества», в действительности имело иную направленность. В данном случае речь шла не столько об ограничении абсолютной власти конституционными нормами, сколько о ее приручении и подчинении насилия, лежащего в основе всякой власти, дисциплине разума и морали.

Вот почему редкие страницы, посвященные собственно политическим учениям, легко превращаются в «зерцало принцев» или переходят в «родственные жанры» панегирика или сборника назидательных изречений, цель которых состоит в том, чтобы сформулировать не теорию,

---

of Manuel Moscopulos in the Year 1305 or 1306 // Speculum. 1952. 27. P. 133–157, где дан французский перевод и комментарии к этому посланию.

[17] Dig. I. 1, 10 (= Inst. I. 1; Basiliques II. 1, 10) («Правосудие есть неизменная и постоянная воля предоставлять каждому его право». Дигесты Юстиниана / Пер. с лат. Т. I. Кн. I–IV / Отв. ред. Л. Л. Кофанов. М., 2001. С. 87. — *Примеч. пер.*).

[18] Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. IV. Σ. 451.

а нравственные наставления[19]. Образ «законной власти» в «Поучительных главах» («Κεφάλαια παραινετικά»), собранных диаконом Агапитом (VI в.)[20] или приписываемых Василию I (IX в.)[21], восходит к эллинистической Греции[22]. Император должен быть подобием Божества, дабы являть людям образ для подражания; он должен быть сам водим Божественными законами, дабы законно управлять своими подданными[23]; он должен сам себя обязать уважать закон, зная, что никто не может его к этому принудить[24]; он должен мыслить себя как «сотоварища» своих подданных в их «земном рабстве» (σύνδουλος), сотворенным, как и они, из праха, о котором ему напоминает наполненный землей мешочек (ἀκακία), который он держит в руках[25]. Все эти «зерцала» и «поучительные главы» не предлагают какой-либо политической идеологии или стройной системы, которая, может быть, и существовала в их далекой эллинистической модели; в римскую и византийскую эпохи, во всяком

[19] По поводу «зерцал принцев» см. в особенности: *Beck H.-G.* Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner // Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Klasse. Sitzungsb. 1970, 2. München, 1970. S. 18; *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. I–II. München, 1978. I. S. 157–165; *Prinzing G.* Beobachtungen zu «integrierten» Fürstenspiegeln der Byzantiner // JÖB. 1988. 38. S. 1–31; по поводу интересующих нас трактатов см.: *Čičurov I.* Gesetz und Gerechtigkeit in den byzantinischen Fürstenspieglen des 6.–9. Jahrhunderts // Cupido legum / Ed. L. Burgmann, M. Th. Fögen, A. Schminck. Frankfurt a/M, 1985. S. 33–45.

[20] PG. 86. Col. 1164–1185; см. также: *Praechter K.* Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapetos Königspiegel // BZ. 1893. 2. S. 444–460; *Henry III P.* A Mirror for Justinian: The Ekthesis of Agapetus Diaconus // GRBS. 1967. 8. P. 281–308; *Blum W.* Byzantinische Fürstenspiegel. Stuttgart, 1981. S. 32–39. Агапит писал между 527 и 548 гг.

[21] Предполагается, что эти главы были адресованы Василием сыну Льву, они датируются 879–886 гг. PG. 107. Col. XXI–LVI; см. также: *Blum W.* Byzantinishe Fürstenspiegel... S. 39–41; *Чичуров И. С.* Традиция и новаторство в политической мысли Византии конца IX в. (Место Поучительных глав Василия I в истории жанра) // Византийский временник. Т. 47. М., 1986. С. 95–100; см. также: *Markopoulos A.* Autour des Chapitres parénétiques de Basile Ier // EUPSUHIA. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler. Paris, 1998. II. P. 469–478.

[22] Имеются в виду прежде всего «Трактат о Царстве» неопифагорейца Экфанта, с которым можно познакомиться в работе: *Delatte L.* Les Traités sur la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas, Liège-Paris, 1942, и Евсевий Кесарийский. Но заимствования из этих трудов, так же как из произведения Филона или, что более вероятно, псевдо-Филона, доходят до нас через посредство неизвестного нам флорилегия. См. также: *Praechter K.* Der Roman Barllaam und Joasaph...; *Henry III P.* A Mirror for Justinian...; *Ševčenko I.* A Neglected Byzantine Source of Moscovite Political Ideology // Harvard Slavic Studies. 1954. 2. P. 141–179, перепечатан в: Byzantium and the Slavs in Letters and Culture. Cambridge (Mass.-Naples), 1991. P. 49–87, с дополнительной библиографией, p. 726–727.

[23] Agapetos. 1. PG. 86. Col. 1164–1165; Basilius. PG. 107. Col. XXIX–XXXII.

[24] Agapetos. 27. Ibid. Col. 1172–73; Basilius. Ibid. Col. XXXVII.

[25] Agapetos. 21, 71. Ibid. Col. 1172, 1185; Basilius. Ibid. Col. XXVIII, XLIV–XLV.

случае, этот жанр все более соединяется с другим — с жанром духовных упражнений, моду на которые ввели стоики[26]. Цель этих упражнений — не самостоятельные размышления о природе власти, а предоставление тому, кто эту власть осуществляет, противоядия, способного защитить его от порождаемых властью опасностей, подчинить его мысли и чувства нравственному императиву, а в конечном счете — подвести правителя путем памятных изречений и нравственных заклинаний к познанию самого себя. Можно было бы поиронизировать по поводу того, что все эти «зерцала» зачастую оправдывали абсолютистские режимы, связывались с именами таких отъявленных самодержцев, как Юстиниан или Василий, и расцвели пышным цветом на Руси с ее автократией[27] и при королевских дворах Европы. Это, однако, не случайно. Роль этих писаний заключается в том, чтобы способствовать исцелению неизбежных болезней абсолютной власти не через изменение самой политической системы, но через внутреннее обращение ее носителей.

В конце концов, было бы естественно стремиться обратить грубую силу (τὸ θηριῶδες, θήριον ἄλογον, как ее называют Агапит и Василий)[28] в законную власть, и источники часто указывают на такое обращение. Если Феофан в 814 г. называет Льва V «наизаконнейшим императором Ромеев»[29], то лишь для того, чтобы подчеркнуть, что этот генерал, которого война и народная любовь призвали возглавить Империю, сумел совершить нужную метаморфозу и превратиться в законного правителя, не торопя события, предоставляя свободу действий патриарху, перестав быть полководцем, подчиняясь не столько несуществующим законодательным нормам, ни даже более чем неопределенным процедурам, сколько естественному ходу событий, которые и позволили ему оставить роль популярного военачальника, чтобы принять на себя другую — императора, избранного Богом. Напротив, Михаил Атталиат и его современники сомневались, что Исаак I Комнин в 1057 г. преуспел в переходе от тирании к законной власти, несмотря на свои порядочность и смелость, поскольку он не сумел избавиться от воинской страсти, которая наделила его властью, но не святостью, ибо, став

[26] По поводу духовных упражнений см.: *Hadot P.* Exercices spirituels et philosophie antique. Paris, 1981, в особенности p. 13–74.

[27] О распространении поучений Агапита на Руси см.: *Ševčenko I.* A Neglected Byzantine Source... On Some Source of Prince Sviatoslave's Izbornik of Year 1076 // Orbis Scriptus : Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag / Hrsg. D. Gerhardt, W. Weintraub, H.-J. Winkel. München, 1966. S. 723–738; перепечатан в: *Ševčenko I.* Byzantium and the Slavs... P. 241–261.

[28] Agapetos. 40. PG. 86. Col. 1176; Basilius. PG. 107. Col. XXVIII.

[29] *Theophanes.* Chronographia. P. 502. L. 24. Феофан в то время еще не мог предвидеть, что Лев V восстановит иконоборчество.

*Рис. 1.* Золотой солид императора Исаака I Комнина (1057–1059). Аверс — Христос, реверс — император с мечом (*Tolstoy I.* Byzantine coins. 10th issue. Барнаул, 1991. Tab. 82, *1*. P. 75, 144)

императором, он повелел изображать себя на монетах с обнаженным мечом (рис. 1) и как глава «семьи» конфисковал имущество своих противников — в общем, так и не преобразился в законного правителя[30].

Таким образом, не власть законна, но тот, кто ее присваивает, может обрести это качество, обрекая себя на почтение к закону. Этой простой идее античная традиция придала форму парадокса, первая часть которого была заимствована из эллинистической литературы: император выше закона, ибо он сам «живой закон»[31], а вторая вносила определенную поправку: законный правитель должен свободно избрать подчинение закону[32]. Короче говоря, дорога к законности проходит через закон. Этот парадокс воспринимался сначала как пустая уловка, служащая прими-

[30] *Michael Attaliates.* Historia / Ed. I. Bekker. Bonn, 1853. P. 59–62; Ioannes Skylitzes Continuatus / Ed. E. T. Tsolakes. Thessalonike, 1968. P. 103–106; Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum / Ed. M. Pinder. Bonn, 1897. III. P. 665–668. (*Tolstoy I.* Byzantine coins. 10th issue. Барнаул, 1991. Tab. 82, *1*. P. 75, 144. — *Примеч. пер.*)

[31] Об императоре как «живом» и «одушевленном законе» см.: *Hunger H.* Prooimion, Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden. Wien, 1964. S. 117–122; *Beck H.-G.* Res Publica Romana. P. 31–33; *Simon D.* Princeps legibus solutus. Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz // Gedächtnisschrift für Wolfgang Kunkel / Hrsg. D. Nörr, D. Simon. Frankfurt a/M, 1984. S. 449–492.

[32] Эта старинная идея повторялась на все голоса. Среди грекоязычных философов и риторов пифагореец Диотоген уже использовал эту формулу: «Царь есть либо живой закон, либо законная власть»: *Delatte L.* Les Traités sur la Royauté... P. 37–38, 245–249; см. также: *Dion Chrysostomos.* Orationes / Ed. G. du Budé. Leipzig, 1916. III. 43; Libanii opera. Vol. I. Fasc. I. Orationes I–V / Ed. R. Förster. Leipzig, 1903. LIX. 12–13. Среди правовых памятников: Inst. II. 17. 8 («Licet legibus soluti sumus, at tamen legibus vivimus» («[Хотя] дозволено нам быть изъятыми из-под действия законов, но все же мы живем по законам») — фраза, приписываемая императорам Северу и Антонину); CJ: I. 14. 4; VI. 23. 3; Epitome legum. I // 29. *Zepos.* Jus. IV. P. 290; Cecaumeni Strategicon et incerti scriptoris de officiis regiis libellus / Ed. V. Wassiliewsky, V. Jernstedt // Записки историко-филологического факультета Имп. С.-Петербургского ун-та. Petropoli, 1896. 38. С. 93. (Ср.: Советы и рассказы Кекавмена. Соч. византийского полководца XI в. / Подг. текста, введ., пер. и ком. Г. Г. Литаврина. М., 1972. — *Примеч. пер.*); *Manuel Komnenos.* Nov. 63 (1159) // *Zepos.* Jus. I. P. 385–386; *Andronicus II Palaeologus.* Nov. 38 (de 1296) // Ibid. P. 560.

рению непримиримого и пытающаяся хитростью, используя нравственность, перейти из правового поля в сферу политики, однако многие юристы попытались придать ему определенный смысл. В конце XII в. Феодор Вальсамон излагает известный принцип превосходства императора над гражданским правом и церковными канонами, не выказывая этому принципу безоговорочной поддержки, но с очевидным сочувствием. Он оправдывает эту императорскую привилегию, во-первых, икономией (οἰκονομία), то есть правом императора отменить действие некоего правила в силу высших интересов и допустить исключение из правил, нисколько их не отменяющее; во-вторых, «архиепископскими привилегиями» (ἀρχιεπισκοπικὰ δίκαια) императора, то есть почти священническим характером его служения[33]. Пустой парадокс Вальсамон развивает в теорию власти. Примерно в то же время Димитрий Хоматин предлагает другое решение, где он явственно различает, несмотря на отсутствие четкой терминологии, τὸ δικαιώτικον и τὸ ἐξουσιαστικόν, с одной стороны, естественное право, которое устрояет общественные отношения, опираясь на правовое наследие, и определяет идеал правового общества (ἔννομος πολιτεία), а с другой стороны, право государя, обеспеченное законной властью (ἔννομος ἀρχή), издавать постановления, соответствующие потребностям текущего момента[34]. Итак, мы сталкиваемся с такой системой мышления, которая противопоставляет в терминах, от которых бы не отказался и недоброй памяти Карл Шмидт, нормы и постановления, законные или институциональные ограничения и полномочия власти, правовое государство и «чрезвычайное положение»[35].

В Византии эта двойственность получила христианскую тональность и то оправдание, которого ей недоставало. Если идея евномии и не является специфически христианской, то усвоение нравственных норм и

---

[33] В комментарии к 16-му правилу Карфагенского собора: Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. III. Σ. 349–351; *Simon D.* Princeps legibus solutus... P. 475–476. По поводу икономии см.: *Dagron G.* La règle et l'exeption. Analyse de la notion d'économie // Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter / Hrsg. D. Simon. Frankfurt a/M, 1990. P. 1–18; по поводу «епископских прав» императора см. ниже, с. 325–337.

[34] *Pitra J. B.* Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata. VI. Paris; Rome, 1891. P. 458–459; *Simon D.* Princeps legibus solutus... P. 450–459 (с критически выверенным текстом и комментариями). (См. новое критическое издание: Demetrii Chomateni Ponemata diaphora / Res. G. Prinzing. Berolini; Novi Eboraci, 2002. P. 352, 259. sq. — *Примеч. ред.*)

[35] *Schmitt C.* Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität: Berlin, 1934; 2-éd 1985; франц. пер.: *Schlegel J.-L.* Théologie politique. Paris, 1988.

приобретение легитимности путем личного обращения оказываются куда более христианскими, и посему жанр «зерцала принцев» было легко христианизировать, пусть и достаточно поверхностно. То, что, наоборот, действительно свойственно христианству, так это решить проблему закона в исторической перспективе или, лучше сказать, противопоставить нынешнее царство Благодати прошедшей и завершившийся эпохе закона, как это сделал апостол Павел, когда писал: «Закон пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать Благодать» (Рим. 5: 20. — *Примеч. пер.*); непослушание Адама привело к появлению закона, который Моисей получил от Бога, но пришествие Христа освободило людей как от царства закона, так и от власти греха[36]. Загадка Боговоплощения придает парадоксу «живого закона» временно́е измерение, помогает увидеть два законодательных принципа, предназначенных дополнить друг друга, как дополняют друг друга Ветхий и Новый Заветы: с одной стороны, это кодификация Юстиниана, перешедшая в «Василики», сохраненное, но лишенное исторического содержания правовое наследие; с другой стороны, «Новеллы», правительственные акты эпохи Благодати, но не Закона, слово императора, который, словно при чрезвычайном положении, облечен высшей миссией отвечать на вызов времени, приклонить право к человеколюбию, подражая Спасителю, направлять человечество на путь ко спасению.

В этом непростом компромиссе между властью и правом теория и идеология служат лишь прикрытием. Легитимность может быть дарована людьми или Богом лишь отдельной личности. Ни подчинение императора закону, ни превращение его в «живой и словесный закон» и промыслительно посланного спасителя не оправдывают вручение постоянной власти одной семье. Проблема преемства остается так до конца и не разрешенной, да она напрямую и не ставилась. Это то уязвимое место — болезненная рана, — которое верно почувствовали китайский путешественник и хазарский посол. В момент передачи власти, момент опасный и весьма соблазнительный, эта власть — я имею в виду власть императора, источник всякого другого властвования, — кажется сверхъестественным и почти магическим явлением, своего рода Богоявлением; нет никаких институционных критериев, позволяющих проверить ее легитимность; существуют лишь нравственные прецеденты и исторические примеры, сложившиеся в правила игры с бесконечным числом вариантов и в отсутствие процедуры молчаливо определявшие то, что выходило за рамки этих правил. Каждый новый император, прокладывая

[36] Рим. 5: 12–21.

себе путь, должен приспособиться к ним, чтобы заслужить безупречную биографию.

Среди этих моделей, так и не складывающихся в право, есть и та, которая предполагает передачу суверенной власти от отца к сыну, чья практика вполне приспособилась к старым «республиканским» убеждениям, но чьи формулы продолжали их задевать[37]. Здесь сказывалась убежденность в том, что, во-первых, власть обретается путем делегирования (от народа или от Бога) и что, во-вторых, она осуществляется в рамках *res publica* или, если угодно, государства. Лишь усыпив эту идею государства, средневековый Запад смог официально основать политический строй на родовом принципе. История средневековой Франции, к примеру, хорошо показывает, как семейный удел малопомалу перерос в королевство и как родовой *honor* увенчался короной. Даже если современные историки в чем-то и способны уточнить это традиционное видение истории[38], несомненно, что феодальная раздробленность полагает «семью» в основание государственного устройства. Но там, где такой раздробленности не было, как, например, в Византии, все было наоборот, это семья искала место в политической системе, в которой она не была предусмотрена и с трудом с ней соотносилась. Империя существует независимо от императоров, возносимых на ее вершину, где они и стремятся свить себе уютное гнездышко. Она существует в весьма римской форме — огромной административной и юридической системы, слаженность которой обеспечивает ее император, напрямую, однако, с этой системой, не отождествимый. Она существует в огромной архитектурной конструкции «века сего», связывающей воедино Ветхий и Новый Заветы и их апокалиптические продолжения, где Божественное избрание переходит от еврейского народа к ромейству и где Рождество Христово промыслительно совпадает с правлением Августа, а Его второе пришествие на Страшный суд в «последний день» — с добровольным отречением от престола последнего императора Константинополя. Она существует еще и в символической форме, в полуэллинистической, полухристианской форме βασιλεία, всемирного царства, которое есть не что иное, как образ Царства Небесного, управляемого земным правителем, который есть не кто иной, как наместник Правителя Небесного. Этот образ, как и некоторые другие, дают плоть и смысл Империи, запрещают ее приватизацию одной семьей и заставляют различать так же ясно, как и сегодня, служение императора и личность служителя.

[37] Эта модель хорошо описана, например, цитатой из Макиавелли, вынесенной в эпиграф этой главы.

[38] В особенности: *Lewis A. W.* Le Sang royal...

В этой структуре, слишком надменной и негибкой, чтобы признать право кровного родства, ничто все же не мешало правителям Константинополя, как их римским предшественникам, выработать семейную стратегию. Считалось нормальным, что император, получив или завоевав власть для себя, будет стремиться передать ее своим детям, рискуя вовлечь их в свой политический крах. Тот, кто не пожелал бы венчать на царство своего сына, вызывал бы всеобщее разочарование и потерял бы всяческое доверие. Единственный, кто сделал вид, что противостоит общественному давлению, был Лев IV, совершенно законный император, сын Константина V и внук Льва III, который отказался в 776 г. возвести в императорское достоинство своего единственного наследника, будущего Константина VI, под предлогом того, что если он сам преждевременно умрет, то его сын рискует быть убитым, тогда как, если тот останется обычным гражданином, он еще имел бы некоторые шансы спокойно окончить свою жизнь. Но то был лишь политический спектакль, предназначенный для того, чтобы набить себе цену и заручиться от представителей всех сословий (димы, армия, ремесленные корпорации, Сенат) письменными обещаниями не принимать в качестве императора никого, кроме самого Льва IV, его сына Константина и их потомков[39]. Изначальный отказ позволял сделать новый шаг в сторону установления династической власти, но он также подчеркивал, что император в принципе мог отказать сыну во властном преемстве и, что парадоксально, наследственная передача власти лучше всего обеспечивалась народной клятвой, создающей личные связи между всеми общественными группами и императором и его семьей. Эта причудливая процедура присяги, распространившаяся впоследствии[40], хорошо показывает, что династическая идея была чужда Империи и зависела от стратегии власти. Она была предметом торга между императором и его подданными. Впрочем, это было весьма осмотрительно. Жесткость, с которой в 820 г. Михаил II потребовал от сенаторов письменного обещания не щадя жизни защищать его будущую супругу и его потомство, вызвала следующую реплику хрониста: «Так думал он сохранить власть, не только при жизни, но даже после смерти, тогда как все неизбежно зависело не от них

[39] *Theophanes*. Chronographia. P. 449–450.

[40] См.: *Svoronos N.* Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle // RÉB. 1951. 9. P. 106–142; *Pertusi A.* Insegne del potere sovrano e delegato a Bizanzio e nei paesi di influenza bizantina // Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. 1975. XXIII. Simboli e simbologia nell'alto medioevo (Spoletto, 1976). II. P. 529–535, который упоминает другую клятву, направленную на обеспечение прав малолетних наследников: Михаила II, Феофила и Льва VI; см. также: *Theophanes Continuatus*. Chronographia. P. 78–79; *Ioannes Skylitzes*. Synopsis Historiarum / Ed. H. Thurn. Berlin, 1973. P. 191–192.

[сенаторов], но от десницы Господней, *которой цари царствуют* (Притч. 8: 15) и тираны порабощают землю»[41]. В 912 г. умирающий Лев VI сумел соблюсти приличия, заставив сенаторов поклясться «сохранить их благорасположение к своей жене и своему сыну»[42].

Династия никогда не была в Византии чем-то большим, нежели случайным следствием личной судьбы, родовым продолжением персональной удачи. Византийские источники повествуют об этом на свой манер, используя библейскую образность, в которой Бог знаменует свое признание или отвержение царского достоинства, наделяя его радостью видеть «чада чад своих», восходящих на трон, или отказывая ему в таком счастье. Иоанн Никиуский связывает с императором Ираклием и его церковной политикой следующее пророчество Севира Антиохийского: «Ни один сын римского императора не взойдет на трон своего отца, покуда секта халкидонитов правит миром»[43]. Когда хронисты повествуют, как Лев V занял трон в 813 г. и чуть позже восстановил иконоборчество, то вкладывают в его уста следующие рассуждения, которые тот, без сомнения, мог произнести в близком кругу: те из моих предшественников, которые почитали иконы, скоро окончили свое царствование лютой смертью, те, кто, напротив, уничтожили иконослужение, как Лев III и Константин V, правили долго и счастливо, передав Империю своим чадам и чадам чад, и именно они и заслуживают подражания[44]. В этих рассуждениях династическое преемство не является естественным правом, которым могло бы обладать потомство и которое было бы связано с самим существом Империи, но оно превращается в благословение Божие тому императору, чья религиозная и политическая легитимность настолько прочна, что не только обеспечивает многолетнее царствование ему самому, но продолжает его βασιλεία в его потомках, которые, обретя ее, стремятся ее сохранить. То, что мы ради собственного удобства называем «династия», на самом деле является лишь продолжением легитимности конкретного императора «до третьего, четвертого или пятого колена»[45]. Такова была цель и Льва V. Таково пожелание сенаторов

[41] *Theophanes Continuatus.* Chronographia. P. 78–79.

[42] *Ioannes Skylitzes.* Synopsis. P. 191–192.

[43] The Chroniclie of John, Coptic Bishop of Nikiv / Trans. R. H. Charles. London, 1916. P. 185 (по поводу Мартины и потомства Ираклия).

[44] De Leonis filii Bardas Armeni Imperio [Scriptor insertus de Leone Armenio] // *Leo Grammaticus.* Chronographia. Accedit Eustathii de capta Thessalonica liber / Ed. I. Bekker. Bonn, 1842. P. 349; *Theophanes Continuatus.* Chronographia. P. 26–27, где речь идет о неком совете, вложенном в уста псевдомонаха.

[45] О возможных параллелях с Западом см.: *Lewis A. W.* Le Sang royal... P. 64, 145–146 (где упоминается святой Валерий или святой Рикьер, являющиеся Гуго Капету, дабы возвестить ему, что его потомки сохранят корону вплоть до 7-го колена).

в «Книге церемоний» (в ней безуспешно пытались найти зачатки династической теории, хотя императорская семья здесь действительно присутствует повсюду), когда они поздравляют императора с появлением на свет «порфирородного сына» и желают тому «узнать чада чад Багрянородного, а его самого узреть исполненным лет многих и наследующим отеческое царство и власть»[46]. Такова и похвала, которую риторы Фемистий и Либаний вплели в свою речь, обращенную к Констанцию II, венценосному наследнику «в третьем поколении» (ἐκ τριγονίας)[47]. Таков постоянный мотив, присущий Михаилу Пселлу и его современникам, когда они, в середине XI в., восхваляют пять поколений императоров (πενταγονία), превращающих Зою и Феодору, дочерей Константина VIII, последних представительниц Македонской династии, в потенциальных наследниц «императорского удела» (βασίλειος κλῆρος)[48].

## Семья и династия

Род и Империя являются двумя пусть и не непримиримыми, но во всяком случае разнородными основаниями. Для того чтобы создать династию, еще недостаточно, чтобы какая-либо семья захватила власть. Византийская история на свой манер учит нас этому, представляя почти полную гамму возможных вариантов, соответствующих различным общественным представлениям о предназначении императора и его легитимности.

Первый вариант есть вариант брачного союза: его участники рассчитывают с помощью перекрестных браков вовлечь в «семью», которая намерена добиваться признания собственной легитимности, тех, кто находится на вершинах власти. Эпоха тетрархии прибегала почти исключительно к такому решению. Дабы воспрепятствовать расколу Империи и подтолкнуть к соглашению многочисленных императоров, являющихся естественными соперниками, люди того времени полагались, по доброй римской традиции, на брачные узы, то есть на жен. Галерий становится зятем Диоклетиана, Максенций, сын Максимина, — зятем Галерия. Сам Константин вторым браком женился на Фаусте, дочери Максимина и сестре Максенция, и выдал замуж за Лициния свою сводную

[46] Constantini Porphyrogeniti imperatoris. De cerimoniis aulae byzantinae libri duo / Ed. I. I. Reiske. Bonn, 1838. S. 616; II. 21.

[47] *Themistios*. Orationes I. 2b / Ed. H. Schenkel, G. Downey. Leipzig, 1965. S. 4; *Libanios*. Orationes / Ed. R. Förster. Leipzig, 1908. LIX. 13. P. 215; *Julianus Apostata*. Orationes. IV, 131 c / Ed. J. Bidez. Paris, 1932.

[48] *Michael Psellos*. Chronographie / Éd., trad. E. Renauld. I. Paris, 1928. P. 67, 99; *Ioannes Skylitzes*. Synopsis. P. 416; *Ioannes Zonaras*. Annales. Bonn, 1897. III. P. 609. (Ср.: *Михаил Пселл*. Хронография / Пер., ст. и примеч. Я. Н. Любарского. М., 1978. С. 68 и сл. — *Примеч. пер.*)

сестру Констанцию. Позднее, с тем, чтобы прочнее привязать к основному роду будущее потомство, Константиновы дочери, Елена и Константина, были выданы замуж за своих «сводных племянников»: одна сначала за Юлиана, потом за Галла, сына Юлия Константина, вторая — за Ганнибалиана, сына Флавия Далмация.

Второй вариант предусматривал «удельную» модель, которая закрепляла власть за членами одной семьи, подвергая эту власть риску быть раздробленной на манер наследственного владения. Этот вариант замечательно представлен политикой Константина Великого, положившего конец режиму, порождением которого был он сам, и, возможно, предвидевшего будущий раздел Империи между своими потомками и родственниками[49]. Начиная с 317 г. он последовательно возводит в достоинство цесаря своих сыновей Криспа, Константина, Констанция и Константа и даже своего «сводного племянника» Ганнибалиана. У нас нет точной уверенности в том, что накануне своей смерти в 337 г. Константин имел в голове готовый план престолонаследия[50], но завещанная им ситуация привела к разделу Империи или, по крайней мере, к возникновению в Империи особых «зон ответственности»: к Константину II отходили Британия, Галлия и Испания, к Константу — Италия, Африка и Паннония, к Констанцию II — Восток, к Ганнибалиану — Восточный Иллирик. Если бы этот проект осуществился, Константин восстановил бы в рамках отдельно взятой семьи ту тетрархию, которую он сам и разрушил, устранив всех своих соперников и установив то, что источники охотно называют «монархия». Войны и заговоры между 337 и 340 гг. существенно упростили предполагаемое расчленение, оставив в живых лишь двух братьев — Константа в Риме и Констанция в Константинополе и установив систему «братского» двоевластия, которое продолжалось более столетия, ибо принцип раздела соответствовал географическим реалиям, реалиям двух *partes*, и требованиям политического единства. Начиная с этого момента понятие «унаследовать Империю» не просто стало расхожей метафорой[51], а отражало принцип, согласно которому сын императора обладает хорошими шансами, если

[49] Все источники начиная с Евсевия Кесарийского утверждают, что Константин передал империю своим детям. См. ниже, с. 188.

[50] См.: *Stein E.* Histoire du Bas-Empire / Éd. J.-R. Palanque. Bruges, 1959. I. P. 131, 485; *Seston W.* Die constantinische Frage // X Congresso intern. di Scienze storiche. Roma, 1955; Florence, 1955. P. 784; или недавнюю работу: *Klein R.* Die Kämpfer um die Nachfolge nach dem Tode Constantins des Grossen // ByzForsch. 1979. 6. S. 101–150.

[51] Об этом говорится в: The life of St. Irene, abbess of Chrysobalanton : a critical edition / Introd., tran., not. and ind. J. O. Rosenqvist (Studia Byzantina Upsaliensia. 1). Uppsala; Stockholm, 1986. P. 8, где сообщается, что для Феодоры Михаил III являлся «наследником βασιλεία».

не правом, в соответствии с семейной привилегией унаследовать своему отцу. Это выражение в обществе, основанном на правовых нормах, делает Империю скорее «наследуемой», нежели по-настоящему наследственной или династической, и дает повод к кривотолкам: во-первых, поскольку оно способствует «приватизации» *res publica* и отказу от всякой выборности и, во-вторых и в особенности, поскольку наследство, в согласии с добрым старым римским и византийским правом, предполагает свой раздел между детьми. Империя, понимаемая как наследственный удел, это Империя, неделимость которой всякий раз в момент передачи власти подвергается испытаниям и которая, будучи объединенной под рукою «отца», снова рискует развалиться, если наследников несколько. Опасность была реальна, когда Империя имела две столицы и массу императорских резиденций. Но, даже когда Восток остался в одиночестве, а судьба императоров оказалась определенно связанной с судьбой города Константина, страшный сон расчленения «императорского удела» время от времени давал о себе знать: то в виде территориального раздела Империи, то в виде раздела власти в Империи, чему противостоять было значительно сложнее.

Гораздо чаще можно встретить третий вариант, когда в ход шло весьма прагматическое сочетание брачных связей и наследования по прямой. Именно так и функционировало в течение десятилетий то, что было так неудачно названо «Валентиниано-Феодосиевской династией» (IV–V вв.). Валентинианновская династия еще продолжалась какое-то время на Западе, тогда как на Востоке она прекратилась сразу же; но Феодосий I, женившись вторым браком на Галле, дочери Валентиниана I и сестре Валентиниана II, искусственно привязал себя к ней, и современные им источники единодушно подчеркивают родственные связи, возникшие в результате брачного союза, на которых покоилось *unanimitas imperii*, даже если обрушившиеся на Запад катастрофы придали этой формуле значение скорее благого пожелания, чем реального смысла. Валентиниан Великий оказался у истоков «Родословия», получившего хождение на Востоке и объединившего своим текстом несколько венценосных особ[52]; но βασιλεία не столько оказалась во власти одной семьи, сколько эта семья обрела призвание вбирать в себя всех, кто так или иначе достигал βασιλεία. Агнеллус в первой половине IX в. писал, что августа Элия Галла Плацидия, одна из наиболее ярких представительниц своего времени, дочь Феодосия I и Галлы, сводная сестра Гонория и Аркадия, повелела, во исполнение данного ею обета, украсить церковь

[52] Оно дано в приложении к Χρονογραφικὸν Σύντομον патриарха Никифора в издании: Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1880. P. 102–104.

апостола Иоанна Богослова в Равенне мозаиками, на которых она сама и ее дети (Валентиниан III и Гонория) были представлены в окружении правящей четы (Феодосий II и Евдокия), а также императоров, связанных с ней семейными узами (Грациан, Валентиниан II, Феодосий I, Аркадий и Евдоксия), и вдобавок ко всему Константина Великого и Констанция II[53]. Причудливая смесь, в которой сознательно перепутаны преемство и родство и которая в отсутствие настоящей династии стремится навязать «семейную» логику первому столетию истории христианской Империи. Если что-то определенно и позволяет навести некое подобие порядка в этом хаотическом процессе, то это его итог — Феодосий II, представитель Феодосийской династии в третьем поколении по прямой линии, образец законного наследника и образчик багрянородного принца, ставший императором почти с пеленок и женатый на «самой красивой девушке» Империи[54]. На этом фоне можно было надеяться, что в конце концов династия сумеет освободиться от брачных уз.

Но, для того чтобы династическое преемство окончательно встало на ноги, нужно было преодолеть судьбу и случайности, которые могли внезапно лишить императорскую семью наследников мужского пола[55]. Здесь применялся четвертый вариант. То, что Феодосий Младший умер, так и не оставив после себя сыновей, Византия ощущала более полутора сотни лет. Даже принцип наследственной передачи власти растворялся в более или менее конституционных нормах, которые на самом деле были лишь способом замещения этого принципа. В 450 г. преемство власти было обеспечено фиктивным и бесплодным браком Пульхерии, сестры Феодосия II, с неизвестным солдатом Маркианом (450–457), которого вскоре сменил другой, Лев (457–474). Лев и его жена Верина вымолили себе сына, но тот почти сразу же умер[56]. Внук, рожденный их дочерью Арианой, прожил, впрочем, достаточно долго, чтобы оправдать восшествие на престол исаврийца Зенона (474–475, 476–491), но Зенон, в свою очередь, умер бездетным, и Ариана провела через Сенат своего избранника и вышла замуж за престарелого Анастасия (491–518), шестидесятилетнего силенциария, который оставил трех племянников, быстро выведенных

[53] Agnelli qui et Andreas liber pontificalis ecclesiae Ravennatis. MGH Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX / Ed. O. Holder-Egger. Hannover, 1878. P. 307. Ср.: анонимное произведение XIII–XIV вв.: De dedicatione ecclesiae Sancti Iohannis Evangelistae // *Muratori L. A.* Rerum Italicarum Scriptores. Milano, 1723. I. 2. P. 570–571. См. также: *Grabar A.* L'empereur dans l'art byzantin. Paris, 1936. P. 28–29.

[54] См. ниже, с. 63–73.

[55] См.: *Lewis A. W.* Le Sang royal.

[56] *Dagron G.* Le fils de Léon I$^{er}$ (463). Temoignages concordants de l'hagiographie et de l'astrologie // Anal. Boll. 100 (Mélanges B. de Gaiffier et F. Halkin). 1982. P. 271–275.

из игры. Такое отсутствие династической перспективы и одряхление Империи — что-то вроде той геронтократии, что царила в Советской империи эпохи застоя, — закрепили на некоторое время за сенаторами и солдатами роль политического арбитра. Юстину I самому было шестьдесят восемь лет в момент его воцарения (518), и он смог лишь усыновить своего племянника Юстиниана, чтобы сделать его своим преемником в момент кончины (527); сам же Юстиниан (527–565), который не смог завести детей, передал власть своему племяннику Юстину II Куропалату в конце своего долгого царствования, завершившегося в мрачной атмосфере ожидания конца света. Юстин II (565–578), впавший в безумие несколькими годами позже, разделил власть со своей женой августой Софией, усыновив впоследствии и возведя в достоинство цесаря, то есть сделав официальным преемником, одного офицера из числа своих друзей, Тиверия, который, в свою очередь, провозгласил сперва цесарем, а потом и августом накануне своей смерти 13 августа 582 г. сорокатрехлетнего генерала Маврикия, предназначенного им в собственные зятья.

Иоанн Эфесский в своей «Церковной истории» пространно рассказывает об этой нищете наследников, дабы объяснить, почему рождение младенца мужского пола 4 августа 583 г., через год после воцарения Маврикия и его свадьбы, так поразило современников[57]. Рождение наследника шумно отпраздновали. Споры, порожденные выбором его имени, переросли в настоящие словесные баталии между димом Голубых, склонявшихся к имени Юстиниан по соображениям долголетия великого императора, и партией Зеленых, предпочитавших имя Феодосий, дабы воплотить в нем память о том единственном со времен Константина и быстро утраченном шансе, полученном Восточной империей, дабы прижиться в одной семье[58]. Аккламация, начертанная на стене дома в Афродисиаде, подтверждает, что этот ребенок рассматривался современниками как «новый Феодосий». Он получил право на всякую честь, подобающую последнему из «багрянородных» «феодосийцев».

---

[57] *Ioannes Ephesinus*. Historiae ecclesiasticae pars tertia. V. 14 / Trad. E. W. Brooks. CSCO 106. P. 199–200. Более детальный анализ событий можно найти в: *Dagron G.* Nés dans la pourpre // TM. 1994. 12. P. 105–142.

[58] Древняя схолия из Vaticanus gr. 977 (X в.) показывает, что выбор имени столкнул Голубых и Зеленых: «Я обрел, — пишет схолиаст, — в книге святого Исаака, что Юстиниан прожил немногим более 90 лет. Об этом рассказывается следующее: Константина, жена Маврикия, родила сына, которого Маврикий назвал Феодосием, как своего первенца. Пока Голубые кричали, что ему подобает именоваться Юстинианом, Зеленые требовали, чтобы он был назван Феодосием, ибо Феодосий был православен и жил многие лета. Голубые вновь кричали, говоря: "Да дарует тебе Господь прожить в мире лета Юстиниановы", то есть 90 лет и более, тогда как Феодосий прожил лишь 50 лет» (*Maas P.* Metrische Akklamationen der Byzantiner // BZ. 1912. 21. S. 29. N 1).

Празднование его свадьбы в феврале 602 г. продолжалось целую неделю. Маврикий был отцом, по крайней мере, шести сыновей и трех дочерей[59]; его воспевали на улицах за его «производительность»[60], и в этих песнях звучала тайная успокоенность, что все проблемы с императорским преемством наконец-то закончились. Иоанн Эфесский даже озаботился тем, чтобы уточнить, что рождение «нового Феодосия» опечалило честолюбцев, которые рассчитывали, как и ранее, поживиться за счет необеспеченного преемниками правления, и что появление на свет наследника было ознаменовано криками толпы на Ипподроме: «Благо нам, ибо Бог даровал нам тебя, освободившего нас от рабства многим!»

Изобилие наследников обеспечивает наследственную передачу власти; но, чтобы наследственная передача удела превратилась в настоящую династию, основному принципу — кровному родству — нужно придать, явно или по умолчанию, момент избирательности, связанный с первородством, постараться избежать толкотни среди многочисленных наследников и поступить таким образом, чтобы Империя не превращалась в «колхоз» всех входящих в «семью» лиц мужского пола[61], но в каждом новом поколении становилась уделом одного из них, самого старшего или самого способного. В этом и заключался пятый вариант. Нам не известно, каким образом Маврикий предполагал уладить эту проблему, прежде чем его сыновья и он сам стали жертвами резни 27 ноября 602 г.: быть может, путем коронации лишь старшего из своих детей? Быть может, осуществив раздел Империи на уделы по Константиновой модели[62]? Во всяком случае, весь последующий период, в эпоху Ираклия и

[59] Chronicon Paschale / Ed. B. G. Neibuhr. Bonn, 1832. P. 693, где упоминаются имена его шестерых сыновей и трех дочерей, живших в 602 г.

[60] «Он нашел юную деву, хрупкую и беззащитную, / и как молодой петух вскочил на нее, / и наделал ей детей, многочисленных как капли дождя, / и никто не осмелился сказать, он заставил всех заткнуться. / Святче мой, святче, могущественный и верный, / дай ему по башке, дабы он перестал этим гордиться, / а я даю обет принести тебе в жертву громадного быка!» (Ioannes Antiochenus, frag. 218 c. FHG V. P. 35–36; *Theophanes*. Chronographia. P. 283; *Dagron G.* Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des «Patria». Paris, 1984. P. 179–180).

[61] Для эпохи Меровингов, Каролингов и даже Капетингов в начале их правления эта идея наследственной империи и привычка к родственным разделам, приписанная исключительно «франкскому менталитету», стала предметом анализа в: *Lewis A. W.* Le Sang royal; *Barbey J.* Être roi. Le roi et son gouvernement en France de Clovis à Louis XVI. Paris, 1992. P. 19–20.

[62] Феофилакт Симокатта утверждает, что сам Маврикий, заболевший на 15 году своего правления (596), составил завещание, обретенное в правление Ираклия, которое предусматривало раздел Империи между его детьми по Константиновой модели: старшему, Феодосию, отходили Константинополь и Восток, второму, Тиверию, — Рим и Италия, остальным — «все остальное» (Hist. VIII. 11. 9. P. 305 ff.). Дж. Б. Бэри (*Bury J. B.*

его потомков (610–711), сложный процесс превращения правящего дома в царствующую династию оставался столь же серьезной проблемой внутренней жизни Империи, как и ее внешние войны против персов и арабов, которые отсекли от нее добрую половину, или же бесконечные богословские споры об одной или двух волях во Христе, приведшие к окончательному расколу восточнохристианского мира.

Сразу же становится очевидно, что власть в 610 г. захватывает «семья», в дальнейшем и пользовавшаяся лишь двумя именами и их производными: именем экзарха Карфагена Ираклия, отца нового императора, и именем святого основателя христианской империи Константина, что лишь добавляло «легитимизирующие» свойства. Женщины, локомотивы наследственного права, приобретают здесь чрезвычайное значение. Они также берут себе семейные или династические имена (Фабия-Евдокия). Источники отмечают, что 6 октября 610 г. Ираклий одновременно получил из рук патриарха Сергия императорскую корону и брачный венец, женившись на Фабии, которая стала августой Евдокией[63]. Когда Евдокия умирает 13 августа 613 г., родив к этому времени сына и дочь, то именно годовалая дочь Епифания провозглашается августой вместо нее и принимает на себя имя Евдокия. Это происходит весьма скоро, 4 октября того же года[64], будто Империя уже не способна обходиться без императрицы точно так же, как это позднее сформулирует Михаил II, жены сенаторов без своей госпожи[65]. Ромейство меняет кожу и освобождается от старой мишуры. Император *Caesar Augustus* становится βασιλεύς. Этот титул давно признан официально, но засвидетельствован придворным официозом лишь в протоколе от 21 марта 629 г., когда падение Персидской державы сделало ее добычей Империи. Императорское достоинство не рассматривается более как высшая ступень государственной иерархии, но становится своего рода Божественным даром, символическим помазанием, связывающим счастливого избранника с правящим родом потомков Давида и обильно распространяющимся на всю его семью[66].

Можно подумать, что Ираклий стремился утвердить династию и желал заранее указать на грядущих преемников: он крестит и венчает как соимператора (25 декабря 612 г. или 22 января 613 г.) своего единственного

---

History of the Later Roman Empire: from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian. New York, 1958. P. 94, N 2) предполагает, что Иллирик и Африка должны были отойти к двум младшим сыновьям, Петру и Павлу.

[63] Ibid. P. 299.

[64] *Theophanes.* Chronographia. P. 300.

[65] *Theophanes Continuatus.* Chronographia. P. 78–79.

[66] По этому поводу в особенности см.: *Spain Alexander S.* Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates // Speculum. 1977. 52. P. 217–237.

сына от первой жены Ираклия Нового Константина, которому было около восьми месяцев[67], и возводит своих законных сыновей от второго брака со своей племянницей Мартиной, сразу после свадьбы провозглашенной августой, около 622 г.,[68] в достоинства цесаря и нобелиссима, унаследованных от старинных *cursus* и более не связанных с непосредственным участием во власти[69]. Но это хрупкое равновесие рухнуло, когда 4 июля 638 г. соправителем, в свою очередь, был провозглашен сын императора от второго брака Ираклона[70]. Казалось, что от этих двух браков произойдет двуглавая Империя и что Ираклий остановится на перепутье между двумя институционными системами — старой и новой. Получилось, что он установил не династию, а «семейный подряд», скрепленный его завещанием, предусматривающим, что его два сына станут «равночестными императорами» и должны будут «почитать Мартину как мать и императрицу», иными словами, разделить с нею власть[71].

Такое устройство, превращающее Империю в «коммунальную квартиру», которой владели бы все члены семьи мужского пола, βασιλεία — в скрытую добродетель, которую венчание на царство лишь выявляет среди кровных родственников, а власть — в объект дележа или приз на родственных «скачках», не является каким-нибудь случайным сбоем: современники рассматривали ее как политическую систему, и она пользовалась действительной народной поддержкой[72]. Эта система оказалась свойственна не только Византии, ее следы можно найти у франков при Меровингах, она практиковалась в Каролингской империи и исчезает во Франции лишь с началом династии Капетингов[73]. Но она является

---

[67] *Nicephorus, Patriarch of Constantinople.* Short History (Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Breviarium historicum) / Trans., com. C. Mango. Washington, D.C., 1990. P. 42–43; *Theophanes.* Chronographia. P. 300. (По поводу даты мы отсылаем читателя к комментарию К. Манго.)

[68] Согласно Феофану, в конце 613 или в начале 614 г., но в действительности позднее, быть может в 622 г., во всяком случае ранее 624 г. Этот кровосмесительный брак произвел настоящий скандал и стоил Ираклию церковного порицания.

[69] *Theophanes.* Chronographia. P. 301, 335; *Nicephorus.* Breviarium. 19, 27. P. 68, 76. То, что Мартин был провозглашен лишь нобелиссимом, но не цесарем, вытекает из упомянутых аккламаций в: De cerimoniis. II. 29. Bonn, 1829. P. 630, которая сохранила протокол церемонии от 4 января 639 г.

[70] De cerimoniis. II. 27. Bonn, 1829. P. 627–628; *Nicephorus.* Breviarium. 25, 27. P. 74, 76.

[71] *Nicephorus.* Breviarium. 27–28. P. 76–78.

[72] Когда его сводный брат умирает (отравленный?), Ираклона под давлением столичной толпы был вынужден венчать сына покойного, Константа II, как соимператора (ibid., 30–32. P. 80–85.

[73] *Lewis A. W.* Le Sang royal. P. 203; *Dhondt J.* Election et hérédité sous les Carolingiens et les premiers Capétiens // Revue Belge de Philologie et d'Histoire. 1939. 18. P. 913–953.

*Рис.* 2. Номисмы с изображением императора Ираклия (610–641) и его сына Ираклия-Константина (после 613 г.) (*Толстой И. И.* Византийские монеты. Вып. VI. Монеты Фоки и Ираклия. СПб., 1914. С. 651–652. Табл. 47)

источником потрясений и кризисов, поскольку в каждом поколении необходимо силой устранять младших сыновей, превратившихся из братьев и дядьев в обузу и виновников восстаний и возмущений[74].

Лучшим свидетелем этих сложностей, связанных с семейной «соборностью», служат изображения на византийских монетах. Чекан императора Ираклия порывает с предшествующей римской традицией, не позволявшей соправителю изображаться на монетах. Семейственность захватывает самую официозную часть денежного обращения — золотые монеты (νόμισμα): здесь Ираклий изображает себя вместе со своим сыном — Ираклием Новым Константином (рис. 2), а затем уже не только с ним, но и с другим

[74] Когда Констант II в результате клановой борьбы остался единственным императором, он вернулся к плюрализму, венчав не только своего старшего сына Константина IV в 654, но и двух других своих сыновей, Ираклия и Тиверия, в 659 г. (*Abû'l Faraj Bar Hebraeus*. Chron. / Trad. E. W. Budge. London, 1939. I. P. 99). Наряду с монетами акты VI Вселенского собора (680–681) неоднократно доказывают своими датирующими формулами, что Констант II сам сделал Ираклия и Тиверия соимператорами (Mansi. XI. P. 208–209, 217, 221, 229, 316, 321, 328, 332, 377, 388, 456, 517, 549, 584, 601, 612, 624). Быть может, как это предположила Е. Христофилопулу: Χριστοφιλοπούλου Αἰ. Ἐκλογή, ἀναγόρευσις καὶ στέψις τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος // Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. XXII. 2. Ἀθῆναι, 1956. Σ. 123–130, Константин IV был не только коронован, но и провозглашен императором, тогда как его братья были лишь коронованы. Кроме того, Константин IV был вынужден иначе ответить на требования своего брата Феодосия, возмущенного тем, что его тоже не призвали к βασιλεία, и от которого он избавился, заставив его постричься в монахи, а затем казнив по подозрению в государственной измене, вызвав возмущение народа (*Theophanes*. Chronographia. P. 347, 351). Ираклий сам был вынужден сурово наказать своего брата и племянника, оба Феодосии, которые составили заговор против него (*Nicephorus*. Breviarium. P. 68–69, 72–73). Все нужно было начинать заново, когда Константин IV взошел на трон в 668 г. (*Theophanes*. Chronographia. P. 352).

сыном — Ираклоной (рис. 3) (все три императора носили одинаковый титул августа); Констант II присутствует на монетах сперва один (рис. 4), а затем возможны варианты: то он со своим старшим сыном Константином изображен на аверсе, а два других сына на реверсе (рис. 5), то он царствует на аверсе единолично, изобразив на реверсе всех трех сыновей вместе (рис. 6)[75]. Горизонталь семейственности препятствует появлению «вертикали власти», проходящей сквозь поколения, и преимущества возраста давали лишь право быть изображенным «одесную» на монете или занимать почетное место на семейном торжестве. Проблема преемства была действительно улажена лишь правнуком Ираклия Константином IV, который в первую половину своего царствования был еще вынужден сохранить за своими братьями, Ираклием и Тиверием, как те привилегии, которые делали их соправителями, так и их изображения на обороте номисмы (рис. 7). Но он смог в конце концов в 681 г. избавить их от собственных титулов, лишить их почести быть чеканенными на монетах и урезать им носы, дабы с избытком гарантировать, как свидетельствуют многие источники, права своего сына[76]. Этот вялотекущий государственный переворот знаменует переход от семейной горизонтали, с ее неизбежными проблемами, создаваемыми обилием родственников, к династической вертикали поколений, основанной на праве первородства. Коллегия василевсов, сложившаяся с тех пор в иерархию с весьма существенными различиями между «великим императором самодержцем», единственным обладателем власти, и «малыми импера-

[75] *Grierson Ph.* Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection. II. 2. Washington, 1968. P. 402–403, 427–435. Pl. XXIV–XXV; *Morrisson C.* Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1970. I. P. 255–256, 328 (*Толстой И. И.* Византийские монеты. Вып. VI. Монеты Фоки и Ираклия. СПб., 1914. С. 651–652. Табл. 47; с. 701 и сл. Табл. 51; с. 728 и сл. Табл. 53; с. 777 и сл. Табл. 56; с. 777 и сл. Табл. 56. — *Примеч. пер.*).

[76] *Grierson Ph.* Catalogue of the Byzantine Coins... II. 2. P. 512–513, 525–532. Pl. XXXII; *Morrisson C.* Catalogue. I. P. 373–375; *Abû 'l Faraj Bar Hebraeus.* Chron. / Trad. E. W. Budge. I. P. 101–102; *Michel le Syrien.* Chron. II. P. 454–456 (*Толстой И. И.* Византийские монеты. Вып.VI. Монеты Фоки и Ираклия. СПб., 1914. С. 797 и сл. Табл. 57. — *Примеч. пер.*). Константин IV был вынужден принять это разделение βασιλεία, которое солдаты Анатолийской фемы хотели обратить в действующую «соборность» по образцу Святой Троицы (*Theophanes.* Chronographia. P. 352, 360). Е. Христофилопулу (с. 72–73, 127–128) без сомнения, права, когда полагает, что солдаты требовали не «венчания» Ираклия с Тиверием, которые были уже коронованы их отцом, но их провозглашения «соимператорами»; то, как Георгий Амартол и Зонара истолковывают известие Феофана, вполне с этим согласуется. Оппозиция армейских фем может быть датирована временем около 680 г. (*Grierson Ph.* Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection. II. 2. Washington, 1968. P. 512–514).

*Рис. 3.* Номисма с изображением императора Ираклия и его сыновей-августов Ираклия-Константина и Ираклона. (*Толстой И. И.* Византийские монеты. Вып. VI. Монеты Фоки и Ираклия. С. 701 и сл. Табл. 51)

*Рис. 4.* Номисма с изображением императора Константа II (641–668). (*Толстой И. И.* Византийские монеты. Вып. VI. Монеты Фоки и Ираклия. С. 728 и сл. Табл. 53)

*Рис. 5.* Номисма с изображением на аверсе императора Константа II и Константина IV Погоната и на реверсе — двух других сыновей (*Толстой И. И.* Византийские монеты. Вып. VI. Монеты Фоки и Ираклия. С. 777 и сл. Табл. 56)

*Рис. 6.* Номисма с изображением императора Константа II на аверсе и троих сыновей — на реверсе (*Толстой И. И.* Византийские монеты. Вып. VI. Монеты Фоки и Ираклия. С. 777 и сл. Табл. 56)

*Рис. 7.* Номисма с изображением Константина IV (668–685) на аверсе и его братьев Ираклия и Тиверия — на реверсе (до 681 г.). (*Толстой И. И.* Византийские монеты. Вып. VI. Монеты Фоки и Ираклия. С. 797 и сл. Табл. 57)

торами», сберегаемыми про запас, на тот случай, если придется делать выбор между неделимой Империей и разделившимся царством[77].

Истории пришлось много потрудиться, чтобы семья стала династией. Однако династия стала образцово-показательной лишь тогда, когда к власти пришли «исаврийцы», с которыми связан шестой вариант. В эту эпоху, как никогда, императорская власть усваивает себе сакральный смысл, настаивает, как мы это вскоре увидим, на своем почти священническом характере и вскармливает себя ветхозаветными цитатами; это та эпоха, когда появляется прилагательное «багрянородный», употребленное в неаполитанских актах впервые по отношению ко Льву IV[78]; это то время, когда народ и армия впервые и с завидным упорством демонстрируют свою привязанность к царствующему дому; наконец, именно в это время основы престолонаследия обретают необходимую опору в принципе первородства. То, что это было сделано сознательно, вновь доказывают изображения на монетах. Монетный тип, используемый исаврийцами, демонстрирует разительный контраст по сравнению с эпохой Ираклия и его семейства. Преемники Льва III (Константин V, Лев IV, Константин VI) повелевают изображать на аверсе царствующего императора и его единственного старшего сына, провозглашенного соправителем, тогда как на реверсе присутствуют почившие предки, отец, дед, прадед, сопровождаемые легендой, указывающей на прямые родственные связи во втором, третьем или четвертом поколении[79] (рис. 8–11). Мы впервые видим воплощение династической идеи во всей мощи ее

[77] По поводу изменения титулатуры см.: *Stein E.* Postconsulat et *autokratia* // Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves. 2 (Mélanges. Bidez II), 1933–1934. S. 869–912, справедливо критикуемое Ф. Дольгером в обширной рецензии (BZ. 1936. 36. S. 123–145) и в статье (*Dölger F. J.* Die Entwicklung der byzantinischen Kleinkunst // Studies presented to D. M. Robinson. II. 1953. P. 985–1005), оба текста опубликованы: Byzantinische Diplomatik, 20 Aufsätze zum Urkundenwesen der Byzantiner. Ettal, 1956. S. 102–151. Стоит посмотреть также: Χριστοφιλοπούλου Αἰ. Ἐκλογή... Σ. 134–138; Ead. Περὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἀναδείξεως τοῦ Βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος // Ἐπιστημονικὴ ἐπιτηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. 1961–1962. 12. Σ. 471–492.

[78] Первый из этих документов датируется 1 марта 763 г.; ср.: *Capasso B.* Monumenta ad episcopale napolitane ducatus historiam pertinentia. I. Naples, 1881. N 1. P. 262; *Bertolini P.* Le serie episcopale napolitane nei sec. VIII$^{e}$ IX. Richerche sulle fonti per la storia dell'Italia meridionale nell'alto medioevo // Rivista di Storia della Chiesa in Italia. 1970. 24. P. 356–357; n 29.

[79] *Grierson Ph.* Catalogue of Byzantine Coins... III. 1. P. 293, 300, 325–326, 328–333, 337, 340–341, 344. Pl. VIII, XII, XIII; *Morrisson C.* Catalogue des monnaies byzantines... II. P. 450, 466, 483–484, 489–490. Этот пример был позднее воспринят сыном Михаила Аморейца Феофилом, изобразившим своего отца на реверсе номисмы: ibid. II. P. 514–516 (*Толстой И. И.* Византийские монеты. Вып.VIII. Монеты Юстиниана II, Тиверия Апсимара, Филепика Вардана, Артемия Анастасия, Льва Исаврянина и Константина Копронима.

*Рис. 8.* Номисма императора Льва III (717–739) (*Толстой И. И.* Византийские монеты. Вып. VIII. Монеты Юстиниана II, Тиверия Апсимара, Филепика Вардана, Артемия Анастасия, Льва Исаврянина и Константина Копронима. С. 932 и сл. Табл. 65, *56*)

*Рис. 9.* Номисма императора Константина V (741–775) (*Толстой И. И.* Византийские монеты. Вып. VIII. Монеты Юстиниана II, Тиверия Апсимара, Филепика Вардана, Артемия Анастасия, Льва Исаврянина и Константина Копронима. С. 949 и сл. Табл. 66, *4*)

вертикали. Неоспоримые права старшего сына подчеркнуты очевидной ассоциативностью, уже ставшей привычной, но теперь еще и превращенной в систему. Константин V венчается на царство 31 марта 720 г., будучи двух лет от роду, Лев IV — 17 мая 751 г., едва достигнув годовалого возраста; константинопольский люд удивляется тому, что Константин VI, которому уже пять лет, еще не удостоился получить царский венец из рук своего отца. Что же касается остальных членов семьи, то окружающие всячески пытались умерить их пыл и предохранить их от хождения во власть. Константин V, у которого было шесть сыновей от двух из трех своих жен и чье потомство могло бы породить те же проблемы, что и у Ираклия, позаботился о том, чтобы сделать соправителем лишь своего первенца Льва IV и даровать пяти другим такие императорские титулы, которые должны были в принципе отстранить их от реальной власти[80]. Такое избирательное восхождение не избавило его изобретателей от проблем. Так, мы знаем, что в тот же год, когда Лев IV венчал своего сына, он узнал о восстании своего брата, цесаря Никифора, что чуть позже Ирина положила конец притязаниям цесарей и нобелиссимов, братьев своего покойного мужа, лишь сумев силою постричь их в монахи, но что они и там не оставили своих замыслов до тех пор, пока

СПб., 1914. С. 932 и сл. Табл. 65; с. 949 и сл. Табл. 66; с. 956. Табл. 67; с. 965. Табл. 67. — *Примеч. пер.*).

[80] Христофор и Никифор становятся цесарями 2 апреля 769 г., Никита — нобелиссимом в тот же день, Анфим — нобелиссимом при жизни своего отца, до 774 г., последний, Евдоким, получает этот титул в 780 г.

*Рис. 10.* Номисма императора Константина V (741–775) с изображением императора и его сына Льва IV, на аверсе — отец императора Лев III (*Толстой И. И.* Византийские монеты. Вып. VIII. Монеты Юстиниана II, Тиверия Апсимара, Филепика Вардана, Артемия Анастасия, Льва Исаврянина и Константина Копронима. С. 956. Табл. 67, *34*)

не были ослеплены и отправлены в изгнание, проведя остаток жизни в бесконечных «этапах»[81].

Таковы существовавшие в Византии системы престолонаследия, которые могли помочь «семье» слиться с Империей. Они являются порождением той исторической эволюции, которая в эпоху иконоборчества произвела настоящую династию. Но в этом процессе есть определенный элемент случайности. В действительности все эти модели остаются лишь возможными вариантами, соперничающими между собой и вызванными к жизни стечением обстоятельств. Это в особенности заметно, когда в 867 г. Василий Македонянин положил конец Аморейской династии, убив Михаила III, и сам основал то, что принято называть самой продолжительной династией в истории Византии, поскольку историки дотягивают ее вплоть до 1056 г., включая в общий счет и последних представительниц этого семейства по женской линии. Василий не стал приспосабливаться к уже существующему институту семейной власти: он намеревался создать с помощью своих детей абсолютно новый политический режим. Источники на все голоса утверждают, что речь идет именно о восхождении на вершины власти новой «семьи». «Когда Василий со своими сыновьями овладел римской властью…», — читаем мы в «Житии святой Феофано»[82]. Константин Багрянородный объясняет поспешность, с которой его дед продвигал своих детей на вершины

[81] *Theophanes.* Chronographia. P. 443–444, 450–451, 454, 468, 473–474, 496.

[82] Zwei griechische Texte über hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI / Hrsg. E. Kurtz. Saint-Petersburg, 1898. Cap. 8. S. 5.

*Рис. 11.* Номисма Льва IV (775–780) с изображением императора и его сына Константина VI, на аверсе — отец и дед императора Константин V и Лев III (*Толстой И. И.* Византийские монеты. Вып. VIII. Монеты Юстиниана II, Тиверия Апсимара, Филепика Вардана, Артемия Анастасия, Льва Исаврянина и Константина Копронима. С. 965. Табл. 67, *7*)

имперской власти по достижении ими нужного возраста, тем, что тот желал положить конец всякому диссидентству и заговорам. Его сыновья, говорит он нам, одновременно становились и многочисленными корнями, которые македонская «семья» пустила в Империи, и разнообразными побегами имперского древа. Трое сыновей были провозглашены императорами (Константин, Лев и Александр) во имя отождествления Империи с родовым уделом, и четвертый, будущий патриарх Стефан, был «преподнесен» своим отцом в дар Церкви[83], дабы приблизить то время, когда она должна будет утратить присущую ей независимость альтернативной власти и подчиниться семейной воле. Своих дочерей, которых тоже было четверо, Василий отправил в монастырь Святой Евфимии Петрионской, обязанный ему своим основанием и процветанием и ставший попросту семейным владением; отправил то ли из жалости, то ли от нежелания иметь зятьев, которые уже в следующем поколении смогли бы превратиться в соперников его сыновей, как это было с Артаваздом, зятем Льва III в 742 г.[84]

Империя кажется запертой на засов, отданной в надежные руки, официально переходящей по наследству. Чтобы вернуть расположение

[83] Как Исаак был принесен в жертву Богу своим отцом Авраамом, пишет Константин VII, заимствуя этот образ из надгробного слова Льва VI над телом своего отца Василия Македонянина (Быт. 22: 1–19. — *Примеч. пер.*).

[84] Vita Basilii, 34–35 // *Theophanes Continuatus*. Chronographia. P. 264; *Ioannes Skylitzes*. Synopsis Historiarum. P. 134; *Ioannes Zonaras*. Annales. III. P. 419. По поводу св. Евфимии см.: *Janin R.* Églises et les monastères. P. 127–128.

Василия I, патриарх Фотий не нашел ничего лучше, как разразиться лжепророчеством, сулящим власть чудесному потомку «македонцев» по имени ВЕКЛАС, которое слагается из начальных букв имен самого императора Василия, его жены Евдокии и четырех сыновей: Константина, Льва, Александра и Стефана[85]. Эта словесная реклама сопровождается соответствующей иконографией: изображением Василия и его семьи на первых листах кодекса Parisinus gr. 510[86], мозаиками Кенургия во Дворце, которые представляют Василия восседающим на троне вместе со своей супругой Евдокией и их детьми, окружающими центральное изображение, как светоносные звезды; они тоже облачены в императорские одежды и увенчаны диадемами, сыновья держат в руках свитки, на которых начертаны «божественные предписания», а дочери — Евангелия, дабы продемонстрировать, что они тоже умеют читать и не лишены богословской образованности[87]. Даже благочестие эпохи, богослужебный церемониал, маршруты церковных процессий мало-помалу претерпевают изменения, дабы предоставить место культу «семьи»[88]. Сыновья Василия занимают различное положение в обществе и вдобавок ко всему совершенно не переносят друг друга, но современные им хронисты ничуть не погрешают против истины, пытаясь представить их как единую команду. Василий порывает не только с династической традицией, заведенной исаврийцами, возводя на вершину Империи двух или даже трех из своих сыновей, а не лишь одного старшего, но он порывает и с обычаем, восходящим к VII в. и предписывающим делать различие между «великим» и «малыми» императорами. Документы не оставляют никакого сомнения на этот счет[89]. На соборе 869/870 г. против патриарха Фотия Василий, Константин и Лев, все трое, предстают в императорском «единосущии»[90]. На соборе 879/880 г. Льва и Александра, как и Василия, величают августами, «великими императорами» и сосамодержцами

[85] *Nicetas Paphlagon.* Vita Ignatii. PG. 105. Col. 565–568.

[86] Сборник проповедей Григория Богослова, переписанный и украшенный миниатюрами для Василия I (между 879 и 883 ?), см.: Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises. Paris, 1992. P. 346–348; там же основная библиография. См. ниже, с. 248–250 и рис. 20, 21.

[87] Vita Basilii, 89 // Theophanes Continuatus. Chronographia. P. 333–334. Возможно также, что сыновья держат в руках ἀκακία, которые Константин Багрянородный в другом месте объясняет как символический образ «свитков Божественного законодательства», то есть евангельские предписания, записанные на свитках (De cerimoniis. II. 40. P. 638).

[88] См. ниже, с. 260–265.

[89] Источники собраны и проанализированы в: Χριστοφιλοπούλου Αἱ. Ἐκλογή... Σ. 93–98; Χριστοφιλοπούλου Αἱ. Περὶ τὸ πρόβλημα. Σ. 488.

[90] После 6 января 870 г., даты венчания на царство Льва: Mansi. XVI. Col. 309, 344, 357, 389.

(συναυτοκράτορες). Текст, обнародовавший Прохирон, уравнивает Василия, Константина и Льва. Изображения на монетах хорошо показывают, кто в действительности обладает властью и какие здесь существуют предпочтения, но эти изображения всегда сопровождаются одной и той же легендой *Augusti romanorum* / Βασιλεῖς Ρωμαίων[91]. Такое равночестие (ἰσοτιμία) детей отца-основателя, которое нет-нет, да напомнит нам ситуацию с потомками Ираклия и которое создает серьезные проблемы как в IX, так и в VII в., окончится лишь со смертью последнего из сыновей — Александра — 6 июня 913 г., хотя Лев VI и постарается отдать предпочтение непосредственному династическому преемству, подчеркнутое своим спорным и странным решением назвать собственного сына «Багрянородным»[92].

Многим казалось, что, один раз миновав этот опасный риф, македонская «семья» продолжится и относительная стабильность Империи упокоится на принципе передачи власти старшему сыну или самому старшему из оставшихся в живых, а также на привязанности населения и большинства сановников к принципу династической легитимности. Но достаточно лишь поверхностного обзора, чтобы убедиться в том, что механизм преемственности, заведенный тогда, оказывается гораздо более сложным. Эта история чередовала царствования «багрянородных»: Константин VII (913–959), его сын Роман II (959–963), его дети, Василий II и Константин VIII, и правление популярных генералов, которых малолетство принцев крови или собственные заслуги выталкивали на передний

[91] *Grierson Ph.* Catalogue of Byzantine Coins... III. 2. P. 474–476, 487–490. Pl. XXX; *Morrisson C.* Catalogue des monnaies byzantines... II. P. 538–539.

[92] Лев VI получил настоящую власть лишь после смерти своего отца в 886 г., но так и не смог на протяжении всего царствования избавиться от своего брата Александра. Акты присваивают им равные титулы; «Клиторологий» Филофея в 899 г. вводит лишь некоторые церемониальные различия между ними (*Oikonomidès.* Listes de préséance. P. 83, 220–221, 222–224). Лев венчает своего единственного сына Константина 15 мая 908 г., изображает его рядом с собой на своих номисмах, тогда как его изображения с Александром появляются лишь в редких случаях и то на фоллисах; но именно его брат, такой же самодержец, как и он сам, заставляет его объявить себя преемником, обещая заботиться о сыне и сделать его чуть позднее императором (*Ioannes Zonaras.* Annales. III. P. 455). Современный событиям текст, весьма критический, но удивительно правдивый, показывает нам Льва VI, требующего от представителей Церкви и войска, дабы те «не провозглашали императором по его смерти ни Александра, ни кого-нибудь иного, но лишь Багрянородного, как он сам его называл», затем ищущего убить Александра, выбирающего вне своей семьи опекуна юному Константину, но вынужденного в последний момент принять порядок вещей и уступить упрекам Сената, впрочем, не без мрачного пророчества: «Вот наступают мрачные времена 13 месяцев!», то есть времена весьма краткого правления Александра в 912–913 гг. (*Flusin B.* Un fragment inédit de la «Vie d'Euthyme le Patriarche»? // TM. 1985. 9. P. 128–129).

край исторической сцены и которые были слишком уверены в своем праве, чтобы мы рассматривали их как простых узурпаторов: Роман Лакапин (920–944), Никифор Фока (963–969), Иоанн Цимисхий (969–976). Законные наследники должны были уступить реальную власть выскочкам, и те, в свою очередь, сразу же приобретали оттенок законности, входя или стараясь войти в династию через брачные связи. Они стремились быть в тени или смешаться с иерархией «багрянородных», которой они в целом покровительствовали, но они не могли включить сюда свое собственное потомство, то есть основать новую династию. Законные императоры сопротивлялись, пытаясь править самостоятельно, но Империя приспосабливается к этому ставшему хроническим разделению между законностью и реальностью, пока Василий II (976–1025), перестав быть ребенком, не смог взять на себя обе роли — порфирогенета (он был им в четвертом поколении) и воителя. После краткого правления Константина VIII (1025–1028), последнего мужчины Македонской династии, две его дочери, Зоя и Феодора, вызванные из продолжительного отпуска, последовательно узаконили пять императоров, укладывая их в свою постель или усыновляя их (пятидесятилетняя Зоя выходит замуж за Романа Аргиру, затем за Михаила IV, усыновляет Михаила V и, наконец, снова выходит замуж за Константина Мономаха; умирающая Феодора усыновляет Михаила VI) и укрепляя по мере необходимости переходные периоды краткими персональными правлениями (вместе они царствуют в 1042 г., а Феодора, уже единолично, в 1055–1056 гг.).

Македонская эпоха демонстрирует не столько триумф династической идеи в Византии, сколько ее условности и пределы. Она начинается жестким захватом власти, семейным дележом и столпотворением наследников, которые символизируют собой Империю-поместье и семейную «соборность». Равновесие, охватывающее затем пять поколений, не основывается на чисто династической системе, но на причудливой смеси, использующей комбинацию права кровного родства и брачных союзов, законность разрыва и законность преемства.

## Законность разрыва и законность преемства

Те формулы, которые превращали Империю в наследственный удел, появляются в источниках не без отмеченной нами двусмысленности. Указания на биологическое наследование как принцип преемства власти весьма редки. Выражение «отпрыск царской крови» встречается иногда в текстах, дабы подчеркнуть наследственность, призвание к царской власти или, более расплывчато, благородство семейного происхождения, действительное или вымышленное. Но это «право крови» не служит

оправданием наследственных прав на престол, по крайней мере до эпохи Комнинов. Это лишь комплимент, но у него есть и оборотная сторона. Сборники моральных сентенций, или «зерцала принцев», изобилуют формулами, которые советуют всякому человеку никогда не кичиться своим происхождением, а в особенности императорам, чья кичливость рискует обернуться нравственным пороком, готовым скомпрометировать их политическую легитимность, по поводу чего моралисты неотступно повторяют, что цари созданы из того же праха, что и прочие люди, и в тот же прах им надлежит возвратиться. Императору влагают в руки одновременно с инсигниями власти полотняный мешочек с землей, ἀκακία, напоминающий ему эту очевидную истину, на случай если он вдруг лишится чувства меры и потеряет осознание всеобщего равенства[93]. По своему достоинству, в которое он временно облачен, император является «иконой Божества», но по своему рождению и плоти он есть лишь образ праха[94]. В этом моменте греческое неприятие ὕβρις (гордыни) совпадает с римским равночестием и превращается в христианскую добродетель смирения. Этого перетекания терминов достаточно, чтобы объяснить, почему в добропорядочности, как и в успешной политике, тема εὐγενεία всегда занимает скромное место и носит скорее аристократический, чем имперский характер.

Королевские дома на Западе придумывали себе фантастическое происхождение, возводящее их к Каролингам или героям Троянской войны[95]; но этого почти не случалось на Востоке. Без сомнения, придворные подхалимы изобрели для выскочки Василия I родословие, восходящее к Аршакидам и Артаксерксу и через них к Константину Великому[96]; но когда его сын Лев VI на погребении своего отца в 866 г. использует эту выдумку, без особой, впрочем, уверенности в ее правоте, он тут же прячется за авторитет некоего «старца», который якобы сказал: «Лучше стоять у истоков собственного рода (γένος), чем примазываться

[93] Ἀκακία или ἀνεξικακία представляет собой мешочек из пурпурного шелка, имеющий форму пергаменного свитка и заключавший в себе землю или прах. В некоторых торжественных случаях император держал в левой руке крест или скипетр, а в правой ἀκακία, что Симеон Солунский определяет как «прах, завернутый в платок, знаменующий преходящий характер власти, и смирение, которое по сему поводу должен испытывать император» (De sancto templo. 148. PG. 155. Col. 356).

[94] Agapetos. 21, 71. PG. 86. Col. 1172, 1185; Basilius. PG. 107. Col. XXVIII, XLIV–XLV.

[95] См.: *Lewis A. W.* Le Sang royal. P. 61, 144 s., 149.

[96] Об Аршакидах: *Nicetas Paphlagon.* Vita Ignatii. PG. 105. Col. 565–568; *Pseudo-Symeon Magister.* Annales / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838. P. 689–690; по поводу Константина Великого: *Constantine Porphyrogenetus.* Vita Basilii, 3 // Theophanes Continuatus. Chronographia. P. 215; Iosephi Genesii Regum libri quattuor / Hrsg. A. Lesmüller-Werner. Thurn. Berlin, 1978. S. 76–77. См. ниже, с. 256–257.

к иному», — и предпочел, не боясь противоречия, представить Василия I одновременно как порождение царского рода и как «нового человека», создавшего своими потомками свой собственный род[97]. Что это? Сомнение в реальности происхождения первого «македонца»? Авторский прием, смешивающий здесь две соперничающие темы, традиционно используемый риторикой? Быть может. Но эти темы, без сомнения, не воспринимались современниками как подлинное противоречие. Они принадлежат к двум различным сферам: происходить из царского рода есть общее место панегириков, охотно адресуемое как женщинам, так и мужчинам, основать царский род есть настоящий аргумент в пользу легитимности. Если здесь и есть противоречие, то оно присуще самой политической системе.

Этой двойной похвале соответствуют два образа, одновременно взаимодополняющих и противостоящих друг другу. Соперником императорского сына, рожденного или просто воспитанного «в пурпуре» (πορφυρογέννητος), который никогда не знал иных условий бытия, чем императорский дворец, и который призван наследовать своему отцу, оказывается простой человек, обычный гражданин (ἰδιώτης), который может получить власть путем избрания или захватить ее силой. Второй не обязательно ниже первого по своему достоинству; и придворная риторика способна здесь задуть в другую дудку и противопоставить личные заслуги наследственному пурпуру, вместо того чтобы хвалить сакральность и легитимность какого-нибудь «молодого да раннего» «багрянородного». В 361 г. Ливаний развивает эту тему, предпочитая Юлиана Отступника Констанцию, сыну Константина, представляя последнего человеком, изнеженным дворцовым бытом и окруженным евнухами[98]. Преданные «македонцам» хронисты используют тот же прием чуть позднее, описывая Михаила III, типичного порфирогенета, как пьяницу и лошадника и противопоставляя эту беспомощную и безнравственную марионетку Василию I, *«homo novus»*, укрощающему диких лошадей, овладевшему Империей и основавшему династию[99].

---

[97] См. в: Oraison funèbre de Basile I^er^ par son fils Léon VI le Sage. P. 44–45. Далее автор уточняет, что именно Бог избрал его отца Василия на царство, затем похваляется благородством семейства своей матери Евдокии Ингерины из рода Мартинаки, также предназначенной Богом к служению империи, и завершает знакомой формулой: «Но что достойно Империи, через мгновение будет покоиться рядом с рабом, добычей бича!» (Ibid. P. 50–53, 66–67).

[98] Libanios Orationes XIII (Ad Julianum). 7 / Ed. R. Förster. II. P. 65; см. также: *Themistios.* Or. XIV (Ad Theodosium), 182b. P. 262.

[99] *Karlin-Hayter P.* L'enjeu d'une rumeur. Opinion et imaginaire à Byzance au IX^e^ s. // JÖB. 1991. 41. P. 85–111; особенно p. 97.

Даже в проповеди Льва VI, и мы это видели, легенда о «царском» происхождении собственного отца не затмевает сильный образ обновителя власти. В другой момент византийской истории авторы воздают хвалу Иоанну III Ватаци (1222–1254), зятю и преемнику Феодора Ласкариса, за то, что он «простой гражданин, сын гражданина», выходец из народа, а не один из этих наследников-дегенератов, развращенных роскошью и лестью[100]. В соответствии с обстоятельствами риторические образы выстраиваются и используются как в одном, так и в другом смысле, что совершенно не означает, что эти комплименты искусственны. Легитимность, основанная исключительно на природном праве крови и наследственной преемственности, пусть и освященная помазанием от утробы матери, ничуть не лучше, чем насильственный захват власти каким-нибудь типом без роду без племени.

Хроники также предоставляют нам некоторое число поучительных историй, каждая из которых может быть понята как искусственный и временный разрыв династических связей, лишь призванный укрепить и без того чересчур очевидную легитимность наследника трона. Приведем несколько примеров.

Спектакль, организованный Львом IV в 776 г. и рассмотренный нами выше, преследовал единственную цель: император угрожает сделать из своего сына Константина VI, «багрянороднейшего из багрянородных», простого гражданина; и те протесты, которые вызывает подобная угроза, позволяют ему превратить династическое право в своего рода общественный договор[101].

После своего восшествия на престол в 829 г. Феофил решил, как говорят, покарать убийц Льва V, которые совершили это убийство в 820 г., дабы передать корону Михаилу II, его собственному отцу. Стоит вспомнить, что, когда Михаил уже был на смертном одре, его сын лично обещал ему наградить убийц, что было бы оправдано династической ревностью. Но, как только они предстали перед императором, он тут же велел их казнить, «не за то, что они осквернили себя убийством, а за то, что дерзнули поднять руку на помазанника Божьего»[102]. Собственно династические

[100] *Heisenberg A.* Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige // BZ. 1905. 14. S. 196–197 (§ 5–6); по поводу святости Иоанна Ватаци см.: *Macrides R.* Saint and Sainthood in the Early Palaiologan Period // The Byzantine Saint / Ed. S. Hackel. Londres–London, 1981. P. 69–71.

[101] См. выше, с. 37.

[102] *Theophanes Continuatus.* Chronographia. P. 85–86; *Georgius Monachus Continuatus.* Vitae recentiorum imperatorum // Theophanes Continuatus. Chronographia. P. 791; *Ioannes Skylitzes.* Synopsis. P. 49–50; Iosephi Genesii Regum... S. 36, согласно которому Михаил II в момент кончины умолял сына достойно наградить убийц, которых сам и вооружил.

связи здесь вовсе не отрицались, но утверждались иные, превосходящие плотское родство и объединяющие во всемирную череду императоров, которым Господь через помазание даровал «законную благодать», превосходящую закон. Представляя себя как διάδοχος τῆς βασιλείας, Феофил играет словами, которые можно понять одновременно и как «преемник», и как «наследник». Он стремится показать себя благодарным своему плотскому отцу, но в действительности думает о том, чем он обязан своему предшественнику, к «роду» которого он принадлежит так же, как человек принадлежит к семье духовного или приемного отца[103].

«Житие святой Феофано», первой жены Льва VI , которая сама была императорских кровей, выражается еще более ясно. Автор, будучи современником событий, явно делает здесь отправной точкой историю опалы Льва, наложенной на него по клеветническому доносу в 883 г. его отцом Василием I, который лишил его императорского титула и заключил в темницу, но потом торжественно оправдал в 886 г. и освободил, даровав права престолонаследника. Агиограф использует это событие, дабы вложить в уста своей героини потрясающую тираду: Лев, который был помазан на царство от чрева матери своея, не ведал, что есть труд и нищета; пребывая в пурпуре, он знал лишь роскошь и лесть; посетившим его искушением Бог хотел испытать его пред тем, как сделать наследником царства[104]. Заключение Льва своим отцом, затем его показательная реабилитация во время крестного хода на праздник пророка Илии могут быть поняты как временный разрыв династических связей с последующим общим избранием преемника императором и Богом[105]. Этот эпизод заключения, который можно было бы счесть за унизительный, не только не был стыдливо сокращен, но представлен в «Житии» как своеобразная инициация, *rite du passage*; и Лев сам делает этот день значимой датой своего календаря с благодарственными молебнами святому Илии, многочисленными состязаниями и процессиями константинопольского люда[106].

---

[103] См.: *Theophanes Continuatus*. Chronographia. P. 23–24, где утверждается, что Лев V несколько позже своего восшествия на престол (10 июля 813 г.) усыновил сына Михаила II; см.: *Treadgold W.* The Problem of marriage of the Emperor Theophilus // GRBS. 1975. 16. P. 337.

[104] Zwei griechische Texte über hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. S. 9. Лев VI находился не в тюрьме, а во дворце, под домашним арестом. По поводу датировок см.: *Jenkins R. J. H.* The Chronological Accuracy of the Logothete for the Years A.D. 867–913 // DOP. 1965. 19. P. 102–103.

[105] И это тем более очевидно, что, согласно агиографии, Лев был лишен царского достоинства одновременно с заточением.

[106] Le traité de Philothée [Kletorologion Philothei] (899) // Oikonomidès. Listes de préséance. P. 214–219 (20-го числа сего месяца празднуем, с крестным ходом за пределами дворца, память святого Илии и, через сие, конец заключения нашего благочестивого императора). (Ср.: *Успенский Ф. И.* Византийская табель о рангах // ИРАИК. 3. 1898. С. 98–137. — *Примеч. пер.*)

Законность «багрянородного» сына нуждалась в дополнительных актах, которые ее окончательно узаконили бы.

Два суждения одинаково верны: передача императорской власти не должна быть оставлена на волю случая и плотского родства, но лишь эти самые родственные связи позволяют оправдать насилие или произвол, стоящие у истоков власти. Политический идеал, который Рим передал Византии, предполагает определенное чередование разрывов и преемств. Нужно быть мятежным родственником, как Юлиан Отступник, или новым человеком, посредством брака вошедшим в семью своего предшественника, как Иоанн Ватаци, или сыном императора, имеющим, однако, еще кое-что в свое оправдание, кроме прав кровного родства. Эти требования противоречивы и могут объясняться историей Рима и наследием «римских идей» (или же морализаторским прочтением римской истории, как это делает Макиавелли)[107]; но они имеют и более глобальное значение. Царская власть двойственна по своей структуре. Вдали от Византии, в иных сферах и в иную эпоху, можно увидеть магическую по характеру власть, которая добывается реальным или символическим устранением своего предка-предшественника, и власть наследственную, где династическая принадлежность создает преимущества определенному роду, который может похвастать своими знаменитыми, священными или божественными предками. В случае с наследственной властью род создает право. В случае с магической властью преемство подразумевает вызов, подвиг, разрыв. Даже когда сын наследует отцу, это происходит путем убийства или разыгранного инцеста; и идеальный преемник скорее зять, а не сын, одним словом — храбрец, который извне привходит в «семью» «по конкурсу» или в результате назначенного испытания, победа в котором, как в греческом мифе об Эномае и Гипподамии, дает Пелопу одновременно супругу и царство своего тестя[108].

В византийской истории это привело к созданию смешанной или перекрестной системы преемства. Если император предназначает сына в наследники, он заставляет Империю усыновить его, приобщая его к своей власти как чужака и не афишируя попусту династические связи. Когда правящий император избирает чужака, он его усыновляет или вводит в семью через брак, как это сделал Август, заставив Тиверия развестись ради брака со своей дочерью Юлией. Когда какой-нибудь удачливый узурпатор приканчивает предыдущую династию или какой-нибудь *homo novus* получает Империю, он ищет сам или ему навязывают

[107] См. эпиграф к настоящей главе.

[108] См. в особенности: *Heusch L., de.* Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir // Le pouvoir et le sacré. Annales du Centre d'Études des Religions de l'Université Libre de Bruxelles 1. Bruxelles, 1962. P. 15–47.

союз с павшей императорской фамилией или одной из тех, что ей предшествовала. Маркиан, призванный на трон в 450 г., женился на Пульхерии, сестре своего предшественника Феодосия II, Зенон, а потом и Анастасий женятся на Ариане, дочери Льва I. Михаил II Амореец, силой захвативший власть в 820 г. и вовремя овдовевший, вскоре вновь женится на дочери Константина VI, кстати «багрянородной», специально для этого выведенной из монастыря. По этому поводу он заявляет сенаторам, что «императору невозможно быть без жены, как и сенаторским женам невозможно обойтись без госпожи и императрицы», и заставляет их подписать обещание, что даже после его смерти они останутся верны его супруге и родившимся от нее детям[109]. Самый удивительный пример, рассмотренный выше, связан с дочерьми Константина VIII Зоей и Феодорой, последними из «македонцев» и в силу этого единственными обладательницами династической легитимности, которые передают Империю три раза через брак и дважды путем усыновления и которых константинопольский люд называл «наши мамаши» (Μάνναι)[110]. Михаил Пселл рассказывает, как возмутились столичные обыватели, когда Зоя была устранена своим «приемным сыном» Михаилом V Калафатом в 1041 г., и как горожане потребовали, чтобы им вернули «родоначальницу, единственную свободную между женами, ту, которая наизаконнейшим образом причастна власти и чей отец был императором, отец которого также был императором, рожденным от императора»[111].

Естественно, роль, выпавшая на долю наследниц, объясняется отсутствием наследников по мужской линии, но прецедент повторяется столь часто, что возникает искушение обратить его в модель, не единственную, конечно, но относительно стабильную, где бы династическое преемство Империи было естественным образом основано на женщинах, тогда как мужчинам оставались бы лишь стремительный захват этой Империи и временное обладание ею. Лиутпранд, епископ Кремоны, в очередной раз ошибся, когда писал, что, оценивая благородство происхождения, «греки» не интересуются матерью, но лишь отцом[112]. Византийские источники утверждают почти противоположное: они не только фиксируют аристократическое происхождение жен и матерей и их возможное происхождение из царского рода, но они знают и настоящие женские династии. Один араб якобы предсказал императору Феофилу в 837 г., что

[109] *Theophanes Continuatus.* Chronographia. P. 78–79.

[110] *Ioannes Skylitzes.* Synopsis. P. 434.

[111] *Michael Psellos.* Chronographie. I. P. 102; *Lemerle P.* Cinq études sur le XI^e^ siècle byzantin. Paris, 1977. P. 253.

[112] Antapodosis. V. 14 // Liudprandi Cremonensis opera omnia / Ed. P. Chiesa. Corpus Christianorum, Continuato Mediaevalis 156. Turnhout, 1998. P. 130.

семейство Мартинаки, с которым тот был связан, надолго сохранит трон[113]; а ведь здесь речь идет о женской линии, которая стояла у истоков Македонской династии и впоследствии связала себя с ней многочисленными браками. Не стоит удивляться такой значимости женщин для преемства власти. В соответствии с физиологическими представлениями эпохи именно они определяют «кровь»[114], в социальной сфере существенная часть наследуемого имущества зачастую передается через браки, и именно через женщин. Теперь понятно, что политическая легитимация, тяготеющая к матриархату, следует определенным нормам.

Общим местом, присущим всякой похвале или критике наследственной передачи власти, является «багрянородство», которое подчеркивает законность — или недостатки — наследника, родившегося тогда, когда его отец уже стал императором, а также надежду — или опасения, — что это рождение продолжит царствование династии[115]. Феодосий Младший в 402 г., «Новый Феодосий» — сын Маврикия в 583 г. как раз были предметом таких надежд. Поучительно, что само понятие «багрянородный», являющееся оформлением идеи «рождения в пурпуре», появляется с первыми настоящими династиями, исаврийцами и аморейцами, и становится бóльшим, чем просто прозвище, оценивающее достоинство тех потомков Македонской династии по мужской и женской линии (Константин VII, Василий II, Зоя и Феодора), которым приходилось напоминать, что рождение превратило их в единственное вместилище династической легитимности, даже если обстоятельства юности вынуждали их разделять власть с разными выскочками. При этом, однако, легко показать, что, по крайней мере, до XI в. сакральность особого рода, признаваемая за детьми боговенчанного императора, и принцип наследственной передачи императорской власти на основе первородства могут не совпадать и во всяком случае не имеют ни общего начала, ни сопричастности.

Рождение «багрянородного» символизирует успех династии, сращивание семьи и империи, но прежде оно сообщает новорожденному священный характер — Божественное помазание «от чрева матери своея». В самом деле, строгое определение «багрянорожденности» должно было основываться на зачатии, а сам факт рождения принимается в расчет лишь ради удобства, как в гороскопе. В письме к норманнскому герцогу

[113] *Theophanes Continuatus.* Chronographia. P. 121; Iosephi Genesii Regium... P. 49. По поводу семейства Мартинаки см.: *Mango C.* Eudocia Ingerina, the Normans and the Macedonian Dynasty // ZRVI. 1973. 14–15. P. 20–21.

[114] *Pseudo-Caesarius.* Dial. III. 150. PG. 38. Col. 1052: здесь можно найти теорию христианизированного Ипподрома.

[115] В этих строках можно найти краткий обзор моей статьи: Nés dans la pourpre. P. 105–142.

Роберту Гвискару, которое Михаил Пселл составил от имени императора Михаила Дуки, он пишет о «зачатии и рождении после восшествия императора на престол»[116]. Феофано, желая объяснить Льву VI, что он есть порфирогенет, не изведавший ни горя, ни нужды, говорит ему: «ты был помазан еще в утробе матери твоей»[117]. В преамбуле к своему сочинению «De administrando imperio» Константин VII пользуется тем же выражением, адресуя его своему сыну Роману: Бог «Сам избрал тебя и предопределил тебя от утробы матерней и даровал тебе за добро́ту твою, иже превыше всех, Свое Царство»[118]. Андроник II (1282–1328) провозглашает в одной из своих новелл, что «Бог, сохраняя его от чрева матери его, возвел его на высокое седалище власти»[119]. Тональность здесь совершенно ветхозаветная: как пророк Исаия может сказать, что «Бог даровал ему свое имя», то есть избрал и усыновил его «от чрева матери»[120], так и «багрянородный» может утверждать, что Бог его предназначил к тому, чтобы он стал императором, и помазал его «помазанием царства» в момент зачатия, предусмотрев, дабы он родился от помазанного же императора. Рождение — дело династии, зачатие — дело священной тайны, поскольку избрание пророка или помазание наслед-

[116] Σάθας K. N. Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη. V. Σ. 390. Επ. 144, τοῦ 1073. Athens; Paris; Venice, 1876. P. 390. Речь идет о предполагаемом браке между Константином Дукой, любимым братом императора, и дочерью Роберта Гвискара, по поводу чего Пселл и объясняет значение слова «багрянородный».

[117] Zwei griechische Texte über hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. 14. S. 9.

[118] De administrando imperio. L. 35–36 / Ed., trad. R. J. H. Jenkins, G. Moravcsik. P. 46–47 (ср.: Константин Багрянородный. Об управлении империей. Текст. Перевод. Комментарии / Ред. Г. Г. Литаврин, А. П. Новосельцев // Древнейшие источники по истории народов СССР. М., 1989. С. 34, 35 (I, 35–36). Здесь пассаж переведен как: «...поскольку он избрал тебя, и исторг из утробы матери, и даровал тебе царство свое как лучшему из всех». (Ср. также: «Не бойся, малое стадо! Ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство» (Лк. 12: 32). Здесь употреблен тот же глагол: δίδομαι в формах εὐδόκησεν/ἔδωκεν. К тому же в словах императора присутствует и реминисценция иерейской молитвы в части prefacio евхаристического канона за литургией свт. Иоанна Златоустого: «и царство Твое даровал еси будущее» «нам», христианам. Упоминаемый здесь же Иерусалим «в день посещения» также достиг «превосходной красоты», «взошел во грады градов» (Иез. 16: 7, ср. также: Пс. 44: 12; 49: 2). Существуют и другие ветхозаветные коннотации этой преамбулы (3 Цар. 10: 23; Дан. 6: 3), но если здесь Соломон и Даниил превосходят лишь равных себе по сану и чести, царей и князей, то Роман признается «превосходящим всех». Пара «император и иерей», представление о василевсе как персонификации Церкви, через евхаристическую молитву вновь становятся актуальными. Эсхатологический подтекст словесной игры, как отождествляющий два царства, так и подменяющий «малое стадо» «любимым сыном», по нашему мнению, очевиден. — *Примеч. пер.*).

[119] Nov. 38 // *Zepos.* Jus. I. P. 559.

[120] Ис. 49: 1. Избранники, пророки и цари предназначаются Богом к своему служению еще в утробе: Ис. 49: 7; Иер. 1: 5; Суд. 16: 17; Пс. 21: 10–11; 70: 6.

ника означает, что человеческие связи с этого момента заменяются Божественным усыновлением[121].

Это различие не ведет ни к каким зримым последствиям, если старший из сыновей императора является «багрянородным», поскольку династическая практика и святость рождения в пурпуре здесь идеально совпадают и утверждают его превосходство. Но как быть, если порфирогенет должен уступить дорогу старшему брату, родившемуся еще до восшествия их отца на престол? Рождение в пурпуре здесь не усиливает, а, наоборот, стесняет принцип первородства, это необходимое дополнение и регулирующий элемент династической системы. Проблема эта, отнюдь не умозрительная, стояла, например, перед Василием I, и следует отметить, что достоинство «багрянородности», как кажется, было присвоено его детям от второго брака (Лев, Александр и Стефан) лишь после смерти их старшего брата Константина, который должен был наследовать своему отцу[122]. Ни в эпоху позднеримскую, ни в эпоху византийскую у нас нет примеров, где бы предпочтение отдавалось такому «рождению в пурпуре», но, по крайней мере, в двух случаях оно использовалось, как когда-то в Персии эпохи Ахеменидов[123], дабы поколебать существующую власть и оправдать мятеж. В 479 г. Маркиан, сын Анфима, обосновывал свои претензии на Империю тем, что он был женат на Леонтии, дочери Льва I, родившейся уже после того, как ее отец стал императором, тогда как Зенон был связан брачными узами с ее старшей сестрой Арианой, появившейся на свет еще до того, как Лев оказался на троне[124]. В «Мученичестве святого Артемия», пострадавшего во время царствования Юлиана, но «Житие» которого было, очевидно, написано только в эпоху иконоборчества, что оказывается для нас важной вехой, император-гонитель,

---

[121] По поводу общего значения помазания см.: *Lesêtre H.* Onction // Dictionnaire de la Bible. IV. 1907. 2. Col. 1805–1811; *Cothenet E., Wolinski J.* Onction. DS. XI (1982). Col. 788–819. Смотри ниже, с. 73–74, 334–354.

[122] См. выше, с. 52–55.

[123] Геродот (*Hérodote.* Histoires / Éd., trad. Ph.-E. Legrand (Collection des universités de France). Paris, 1932. VII. 2–3. P. 25) рассказывает о «великом смятении, которое возникло промеж сынами Дария из-за царства»: у Дария были дети от первого брака еще до восшествия на престол, из которых старшим был Артавазд, затем, когда Дарий стал царем, появилось новое потомство, где старшим был Ксеркс; сей последний, по совету Демарата, бывшего царя Спарты, настоял на том, что «он рожден Дарием, когда тот уже стал царем и овладел Персидским царством, тогда как Артавазд был рожден тогда, когда Дарий был простым гражданином». Известие было использовано Плутархом (Vies paralleles. Artaxerxes. II. 4 / Éd., trad. R. Flacellière, É. Chambry. Paris, 1979. XV. P. 17). (Ср.: *Геродот.* История в девяти книгах / Пер. и примеч. Г. А. Стратановского. М., 1993. С. 313–314. — *Примеч. пер.*)

[124] *Theodorius Anagnostes.* Kirchengeschichte Epitome. 419 / Hrsg. G. C. Hansen. Berlin, 1971. S. 116; *Theophanes.* Chronographia. P. 126. Другие памятники упоминают возмущение, но не объясняют его.

объясняя свое восстание против Констанция II, говорит будущему мученику: «Ты знаешь, что сие справедливо, чтобы нашему роду была возвращена Империя. Ибо мой отец Констанций был рожден от брака моего деда Констанция [Хлора] с Феодорой, дочерью Максимина, тогда как Констанций [Хлор] родил Константина [I] от Елены, ничтожной и блудной женщины, во времена, когда он еще не был Цезарем и был простым гражданином (ἰδιώτης)»[125].

Быть может, и иные попытки узурпации пользовались этим предлогом или подобным оправданием в отсутствие официально признанного первородства[126]. Но мы имеем, по крайней мере, еще один случай, когда без видимого сопротивления, «багрянорожденность» вмешивается в аппаратные игры. По своем восшествии на престол в 1059 г. Константин X Дука возжелал, а об этом нам говорят различные источники, основать свою собственную династию. Он имел тогда от своей жены Евдокии трех здравствующих сыновей, которых мы перечисляем в порядке их рождения: Михаил, Андроник и Констанций. Продолжатель Скилицы, несколько сомневаясь в отношении подобающего «местничества», уточняет, что «среди них единственно Констанций был багрянородным, но отец провозгласил императорами всех»[127]. Это известие повторяет Зонара, добавляя, что Констанций был облачен в императорские инсигнии сразу же после рождения и ранее своих старших братьев[128]. Михаил Пселл, на нашу удачу, более откровенен: «После своего [Константина X Дуки] восшествия на престол, еще солнце не успело совершить своего ежегодного круговорота, как родилось ему дитя, которое было признано достойным Империи. Что же касается остальных братьев, поскольку их рождение

[125] Passio sancti Artemii (BHG 170). 41. PG. 96. Col. 1289. Этот фрагмент помещен, без значительных изменений, в метафрастовых «Страстях» ((BHG 172). 25. PG. 115. Col. 1188–1189), но не содержится в первоначальной редакции (BHG 169yz), изданной Ж. Биде в приложении к «Истории» Филосторгия. Тетрарх Констанций Хлор на самом деле был женат дважды: от его первого брака с Еленой около 272 г. родился будущий император Константин Великий, а от второго, с дочерью Максимина Феодорой, родился Констанций, отец Галла и Юлиана Отступника.

[126] Обычай избирать старшего сына как преемника никогда не был официально признан и всегда мог быть нарушен. Иоанн II Комнин долго объяснял в речи-завещании 1143 г., почему он избрал в преемники Мануила, а не старшего из двух оставшихся сыновей (*Ioannes Cinnamus*. Epitome renum ab Joanne et Alexio Comnenis gestarum / Ed. A. Meineke. Bonn, 1836. P. 26–29); а сам Мануил заставил Синод вмешаться, дабы утвердить преемство в пользу старшего сына, как если бы это могло оказаться проблемой (Μεντβέντεφ I. Ἡ συνοδικὴ ἀπόφασις τῆς 24 Μαρτίου 1171 ὡς νόμος εἰς τὴ διαδοχὴ στὸ θρόνο τοῦ Βυζαντίου // Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα / Εκδ. Ν. Οἰκονομίδης. Ἀθῆναι, 1991, в особенности Σ. 236).

[127] *Ioannes Skylitzes*. Continuatus / Ed. E. T. Tsolakes. P. 118. L. 5–8.

[128] Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum. XVIII. 9, 19–20. P. 681.

свершилось еще до пришествия во власть их отца, блистательных Михаила и Андроника, то остались они тогда простыми гражданами (ἰδιῶται), но чуть позже тот, кто был старше и прекраснее всех других, я произношу имя пребожественного Михаила, получил от отца императорский венец. Сей юный принц, которого он собирался вскорости посадить на трон, был благородно испытан императором, дабы узреть, соответствует ли он Империи»[129]. Хронисты и историки отмечают в этом замечательном примере разницу между «багрянородным» Константцием, который по праву рождению стал именоваться императором, и двумя «идиотами» (ἰδιῶται), Михаилом и Андроником, из которых первый, по избранию, был возведен на трон после Константция, а промедление послужило лишь испытанию его царских способностей, а второй так и не получил императорского титула от своего отца. Именно Михаил, несмотря на то что был коронован вторым, фигурирует как заранее намеченная кандидатура на престол, но «багрянородный Вениамин», Константций, втиснулся между двумя старшими братьями в официальных актах[130] и на монетах[131] (рис. 12, 13). Такое искажение порядка, заданное рождением, похоже, продолжилось и в царствование Романа Диогена (1068–1071), несмотря на возведение Андроника в сан соимператора[132], но оно исчезает в пользу чисто династической иерархии лишь при Михаиле VII — ἰδιώτης[133], который избегает того, чтобы дать Константцию

[129] *Michael Psellos.* Chronographie. II. P. 148.

[130] Таков иерархический порядок имен в торжественной клятве, которую Евдокия произносит в 1067 г., ср.: *Oikonomidès N.* Le serment de l'impératrice Eudocie (1067). Un épisode de l'histoire dynastique de Byzance // RÉB. 1963. 21. P. 101–128, текст источника p. 106.

[131] Такая иерархия отражена на νομίσματα ἱσταμένα эпохи регентства Евдокии (май–декабрь 1067 г.), где справа от императрицы изображен Михаил, а слева Константций: *Morrisson C.* Catalogue des monnaies byzantines... II. P. 648 et pl. LXXXIX, где надо исправить Константина на Константция (*Tolstoy I.* Byzantine coins. 10th issue. Tab. 83.1. P. 82, 146. — *Примеч. пер.*).

[132] *Nomisma histaménon* представляет на аверсе Христа, венчающего Романа и Евдокию, а на реверсе — Михаила в центре, Константция справа от него (как второго по положению) и Андроника слева как третьего в иерархии; ibid. II. P. 649. Pl. LXXXIX, с тем же неминуемым исправлением. Печати Романа и Евдокии имеют точно такие же изображения; ср.: *Laurent V.* Les sceaux byzantins du Médailler du Vatican. Vatican, 1962. N 12. P. 9; *Zacos G., Veglery A.* Byzantine Lead Seals. Basel, 1972. I, 1. N 93, где можно найти ссылки на публикации печатей тех же типов (*Tolstoy I.* Byzantine coins. 10th issue. Tab. 84.1, 2. P. 83–84, 147. — *Примеч. пер.*).

[133] Все три сына Константина X вновь упомянуты в хрисовуле 1074 г., подписанном ими совместно, но на сей раз в определенном порядке: Михаил, ставший императором, Андроник и Константций, см.: Michaelis Pselli Scripta minora magnam partem adhuc inedita / Ed. E. Kurtz, F. Drexl. I. Milano, 1936. P. 334.

*Рис. 12.* Золотой солид эпохи регентства императрицы Евдокии (май – декабрь 1067 г.) с изображением Христа на аверсе. Реверс — изображение Евдокии в центре и сыновей Константина X Дуки (1059–1067) Михаила справа от императрицы и Константция — слева (*Tolstoy I.* Byzantine coins. 10th issue. Барнаул, 1991. Tab. 83.1. P. 82, 146)

его настоящий императорский титул, упоминающий «багрянородство», но как бы невзначай называет его багрянородным во время переговоров с Робертом Гвискаром о брачном союзе с его дочерью[134].

Права старшинства утвердились без особого труда, и идея о рождении в пурпуре привнесла в институт наследия лишь едва заметные изменения. Тем не менее эта идея сопротивлялась династической логике, противопоставляя практике без теории (расплывчатое *jus sanguinum*, автоматическое наследование всех прав старшим сыном) что-то вроде теории без практики (бессильное *jus unctionis*, чисто формальное превосходство детей, рожденных после восшествия их отца на престол). Что же из этого вытекает, как не то, что в рамках политической идеологии, с трудом допускающей наследственность императорской власти, идея «багрянорожденности» позволяет обойти эту опасную мель? Хоть речь идет и о младенце, зачатом на пурпурном ложе и сразу же провозглашенном на царство, однако родственные связи, делающие его будущим наследником Империи, немедленно заменяются иными основаниями, связанными с избранием через Божественное помазание. Βασιλεία должна очистить себя от излишней плотскости, которая способна превратить ее в простую δυναστεία. Хотя рождение в пурпуре и не вбирает в себя целиком и полностью принцип наследственности, оно придает ему железное алиби.

И это еще не всё. К Божественному усыновлению, свершившемуся через «помазание в утробе», церемониал, предусмотренный в X в. для

[134] Одно из писем, составленных в связи с этими переговорами, представляет «багрянородного» как «образ царствия» и указывает на то, что его имя следует сразу после имени императора (*Michael Psellos.* Ep. 144, de 1073 / Ed. K. N. Σάθας. Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη. V. Σ. 390).

*Рис. 13.* Золотой солид Романа IV Диогена (1068–1071). Аверс — Христос, венчающий Романа и Евдокию, реверс — сыновья Константина X Дуки: Михаил в центре с лабарумом, Константий справа от него как второй по положению и Андроник слева как третий по иерархии (*Tolstoy I.* Byzantine coins. 10th issue. Tab. 84.1, 2. P. 83–84, 147)

рождения, крещения и пострига порфирогенета, добавляет что-то вроде народного «усыновления». Обобщим содержание соответствующих глав «Книги церемоний», просвещающих нас по этому поводу[135].

II, 21 — В день рождения наследника сенаторы приходят во дворец поздравить императора и пожелать ему увидеть «чада чад» «багряно-родного» и узреть самого порфирогенета возмужавшим, наследующим отеческие власть и царство, дабы βασιλεία и πολιτεία ромеев получили достойное управление и возглавление. На третий день по рождении четыре дима, или народные фракции, организуют первое отделение спектакля-аккламации[136]. На пятый день их представители вместе с делегатами армейских корпусов (τάγματα), всего двести человек, утвержденных препозитом, собираются на Ипподроме, дабы восславить младенца, назвав его «предызбранным» именем. Эту привилегию — впервые произнести имя — они имеют «согласно древнему ритуалу и старинному обычаю». На восьмой день священник входит в церковный притвор (речь, несомненно, идет о дворцовой церкви) вознести молитву над дитятей и наречь ему имя, впервые произнесенное димами. За ним следует череда сановников и их жен, пришедших, дабы воздать ребенку честь своими благими пожеланиями и славословиями, подобными тем, которые обычно адресуют императору[137]. В течение целой недели,

[135] De cerimoniis. II, 21–23. P. 615–622.

[136] De cerimoniis. I, 42. P. 216–217, сохранила для нас, быть может, протокол аккламаций, предусмотренный по этому поводу.

[137] De cerimoniis. P. 619, l. 1–3. Эти возглашения свидетельствуют, что новорожденный «провозглашен императором от утробы матери своея» (*Marc le Diacre.* Vie de Porphyre, évêque de Gaza. 44 / Éd., trad. H. Grégoire, M. A. Kugener. Paris, 1930. P. 37), пусть и до настоящего венчания на царство.

следующей за рождением, в Триклинии XIX аккувитов раздают «родильное кушанье»[138] для офицеров армейских корпусов, Схолы и флота, членов димов Зеленых и Голубых, профессиональных объединений, а на перекрестках Месы, от Халки до Форума Быка[139] — для нищих, «наших братьев во Христе».

II, 22 — На крестины императорского сына собираются офицеры, чиновники и сенаторы. Они идут строем в «великий баптистерий» Святой Софии, где те, кто должен стать восприемником (ἀνάδοχοι), принимают младенца от святой купели (δέχονται οἱ ἀνάδοχοι)[140].

II, 23 — Постриг (κούρευμα) есть особая церемония принесения Богу волос с головы ребенка. Император собирает Сенат и приглашает патриарха, митрополитов и архиепископов. Все вместе они идут в выбранный императором храм, где встречаются с сенаторами и «всеми теми, кто в качестве восприемников должны принять власы императорского дитяти». Препозит приносит полотно, сшитое из нескольких квадратных кусков. Сам он держит первый из этих квадратов, на который должны упасть остриженные волосы, остальные фрагменты ткани держат восприемники. Редактор текста добавляет по этому поводу следующее воспоминание: для пострига Багрянородного Льва, сына Василия I, который происходил в приделе Святого Феодора, в качестве восприемников были избраны не только стратиги Анатолийской и Каппадокийской фем, но и все офицеры, вплоть до друнгариев, и комиты, числом около 50, а ткань и вся цепочка восприемников, держащих ее, начиналась от алтарной преграды и достигала портика Хрисотриклиния.

Этапы, указанные здесь (первое благословение и благопожелания по случаю рождения, выбор и наречение имени, крещение, постриг), были предусмотрены для всех новорожденных. Они отмечены в Евхологии некоторым числом молитвословий и литургических действий, которые, без сомнения, вплоть до наших дней претерпели лишь незначительные изменения[141]. Можно подумать, что присутствие «багрянорожденного» лишь придает особую торжественность службам и подтверждает обще-

---

[138] Термин λοχοζέμη обозначает пищу, которую дают роженицам для лактации и в знак торжества; по поводу современных обычаев см.: Κουκουλές Φ. Βυζαντινῶν βίος. IV. Σ. 332.

[139] То есть в месте пересечения западной ветви Месы по направлению от Дворца: Форум Константина, Тетрапилон, Форум Тавра или Форум Феодосия, Филадельфий, Амастрий и Форум Быка (до Ксиролофа или Форума Аркадия).

[140] Глагол δέχομαι/ἀναδέχομαι и существительное ἀνάδοχος имеют в этом случае, как и в случае исповеди, весьма определенный смысл, который подчеркивает либо значение «восприемства», либо перечень грехов кающегося на исповеди.

[141] *Goar.* Euchologion. P. 261–271.

ственный, восприемнический характер церемоний. На самом деле речь идет об усыновлении императорского дитяти сколь возможно многочисленными представителями различных слоев общества, от которых будет зависеть его будущая жизнь, а быть может, и выживание. Произнесение имени новорожденного двумястами избранными представителями, которым оказывается честь впервые назвать наследника его собственным именем, как раз и создает связи такого рода. Выбор имени в эту эпоху — лишь фикция, но точно так же сама «Книга церемоний» возлагает на димы, а через это, символически, на весь народ Константинополя, столь важный в процессе легитимизации власти или ниспровержения императора, а также части армии долг покровительства над порфирогенетом[142], ибо тот, кто дает имя, наделен обязанностями приемного отца. Восприемничество в крещении есть тонкий стратегический ход, способный с помощью духовного родства предотвратить семейные дрязги или втайне зреющие политические конфликты. Приношение постриженных волос, отличное от того, которое совершается при крещении, имеет тот же смысл, поскольку начиная с языческой и иудейской древности[143] поднести Богу или человеку власы младенца — значит отдать этого ребенка под Его покровительство. Так, особое положение «багрянородного» наследника основывается на том, что все слои общества вовлечены в различные церемонии, следующие за его рождением: *populus Constantinopolitanum*, сановники и армия привязаны к ребенку родством усыновления, которое не может быть разорвано без святотатства и клятвопреступления, но лишь через восстание или насилие. Вместо того чтобы признать права сына наследовать своему отцу в силу плотского родства, Византия стремится умножить связи родства символического, которые делают из порфирогенета не просто императорского сына, но приемного сына Империи, как освящение в утробе матери сделало его сыном Божиим. Это совершается из политической осторожности и предусмотрительности, но также и для того, чтобы избежать всяких неподобающих ссылок на кровное родство.

Стоит продолжить это знакомство с ритуалом от первых шагов «багрянородного» младенца до времени его брака. Выбор супруги порфирогенета или чуть шире — юного принца-наследника приводил в течение IX и отчасти VIII в. к своеобразным «конкурсам красоты», рассказ о которых в дюжине независимых источников легко превращается в апологию

[142] На Западе, как и на Востоке, весьма часто именно восприемники давали имя младенцу; по поводу современной Греции см.: Κουκουλές Φ. Βυζαντινῶν βίος. IV. Σ. 58.

[143] См., напр.: *Michel A.* Tonsure // DTC. XV. 1946. 1. Col. 1228–1235; *Leclercq H.* Tonsure // DACL. XV. 1953. 2. Col. 2430–2443.

и заимствует весь набор символических элементов из мирового фольклора, хотя в значительной своей части кажется правдоподобным. Критика источника не позволяет предположить, что это чистый вымысел, и сохранившиеся в письменных памятниках эпизоды охватывают период с 788 по 882 г.[144]. Именно в это время образ «багрянородного» вполне созрел и облекся в священные одежды. Источники пытаются уверить нас, что все происходило следующим образом: когда порфирогенет или сын правящего императора физически созревал для любви и достигал брачного возраста (16–20 лет), то императорские послы и придворные евнухи отправлялись обозревать всю территорию Византии. В результате некоторое число юных девиц отбиралось в соответствии с их красотой и величеством осанки. По прибытии в Константинополь и новом отборе эти «кандидатки», которых было двенадцать, некоторое время жили во внутренних покоях императрицы, которая их внимательно изучала, и юный император также мог их видеть еще до окончательного избрания. В итоге «конкурса "Мисс Византия"» счастливая избранница предназначалась к роли императрицы, и несколько наиболее примечательных «кандидаток» получали приданое и выдавались замуж за сановников или соседних правителей.

В действительности поиски ограничивались лишь несколькими городами или провинциями, выбор делался лишь из представительниц ряда знатных семейств, и этот выбор зачастую определяли клановые интересы. Но это неважно. Если уж в Византии так старались, несмотря ни на что, придать этим «багрянородным» бракам видимость «общедоступного конкурса», то, без сомнения, для того, чтобы добиться нужного сочетания элементов, весьма похожего на ту ситуацию, когда узурпатор брал себе жену из императорской семьи, но с точностью до наоборот. На этот раз не высокорожденная супруга ссуживала «простому гражданину» (ἰδιώτης) императорскую кровь, которой ему недоставало, но сын императора выпрашивал у безродной жены недостающий, но необходимый ему элемент избрания и превосходства. В данном случае соревновательность венчала не смелость честолюбца, но красоту будущей супруги. Если династическая легитимность, связанная с преемством, зависела от императора, то общество ожидало, что необходимая «легитимность разрыва» будет обеспечена будущей императрицей и получит оценку с точки зрения чистой женственности, так же как доблесть «идиота» оце-

[144] Так полагает В. Т. Тредголд (*Treadgold W. T.* The Bride-show of the Byzantine Emperors // Byz. 1979. 49. P. 395–413). Другие историки считают это чистой выдумкой: *Rydén L.* The Bride-show at the Byzantine Court: History or Fiction? // Eranos. 1985. 83. P. 175–191. См. наше исследование: *Dagron G.* Nés dans la pourpre. P. 137–140.

нивается по его мужеству. Как в одном, так и в другом случае общество старалось разрешить противоречие, лежащее в самой природе власти, придавая императору и императрице взаимодополняющие роли.

Не существует легитимности вне этого невероятной ценой поддерживаемого равновесия, которое старалось примирить династию и узурпацию, наследственность и личные заслуги, родство и усыновление, плоть и дух.

## Преемство с кем?

Когда Константин-Кирилл или автор его «Жития», вложивший в его уста эти слова, отвечает на хазарские упреки в нестабильности наследственной монархии в Византии, ссылаясь на Ветхий Завет, он не просто намеревается поставить точку в дискуссии ссылкой на авторитет. Миссионер и его современники, уверенные в том, что ромеи суть новый богоизбранный народ, искали и находили в истории еврейского народа оправдания, позволяющие приспособить политические структуры ромейства к его новой исторической миссии. Новозаветные писания могли им преподнести лишь осторожно проведенные различия между религией и Государством, зарождающимся христианством и коснеющей в язычестве Империей. И тогда они обратились к Ветхому Завету, разумеется, не для того, чтобы заполучить вымороченное наследство «народа-богоубийцы», но дабы заявить претензии на обетования Божии, якобы врученные еврейскому народу, но промыслительно предназначенные христианской Империи.

Царство, его происхождение и служение, связано оно со священнослужением или нет, есть одна из великих тем Ветхого Завета, и византийский читатель мог здесь почерпнуть главные мысли по этому поводу. Речь идет о том, что царская власть, подчеркнем: над народом избранным, включенным в план Божественного домостроительства, не могла быть ничем иным, как даром Божиим. Это Бог указал Самуилу Саула, сказав ему: «Завтра в это время я пришлю к тебе человека из земли Вениаминовой; и ты помажь его в правители народу Моему, Израилю, и он спасет народ Мой от рук Филистимлян» (1 Цар. 9: 16). Это Божественное избрание, которое создало харизматического вождя, чуть позже окончательно получило народное утверждение (1 Цар. 11: 15): два уровня легитимности здесь совпадают, но, однако, не смешиваются. Есть здесь и другой урок, хорошо усвоенный византийцами: помазание делает из правителя «иного» («и найдет на тебя Дух Господень… и сделаешься иным человеком» — 1 Цар. 10: 6), Сына Божия по усыновлению, в котором сочетаются династическое наследие и священный характер

царства[145]. Божественное избрание через помазание делает возможным выбор правителя вне правящей «семьи», своего рода *mutatio regni*[146], но и не исключает династического преемства. Как некогда заметил Константин-Кирилл, Давид наследует Саулу, не будучи его сродником, но Бог обещает Давиду, что Он утвердит престол его царства на века, что не отнимет от него Своей милости, как отнял у Саула, и что дом его и царство его будут непоколебимы во веки перед лицом Господним (2 Цар. 7: 13–16), и что Он устроит престол его в род и род (Пс. 89: 5). Однако, даже если и можно говорить о династии Давидидов и о Божественном завете с этой «семьей», наследственная передача царской власти в принципе не получила признания: она была принята лишь в Иудейском царстве, но не в Израильском, и то не на основе прав старшинства[147]; каждая новая интронизация покоилась на возобновлении завета с потомками Давида и усыновлении Богом нового правителя. Что же касается прав на некоторые священные функции, которые могли дать такое помазание, то здесь уже Саул противопоставляется Самуилу, и впоследствии эти права оставались постоянным источником конфликтов. Как и царство, священство оказывается двойственным. В истории будут различать харизматическое царство помазанника и наследственное царство вождя нации, священство, закрепленное за священниками, и священство царское[148].

Достаточно прочесть толкователей и повествователей библейского мира, чтобы понять, что византийцы могли, не совершая особого насилия над текстом Ветхого Завета, найти в нем не только ситуации, имеющие определенные аналогии с недавним прошлым или настоящим Империи, но путеводную нить в самых сложных современных спорах, не просто репертуар риторики, позволяющий взять напрокат законность

[145] См.: *Cazelles H.* Royauté sacrale et la Bible. I: Royauté sacrale et desacralisation de l'Etat dans l'Ancien Testament // Supplément au Dictionnaire de la Bible. 1985. X. Col. 1056–1077.

[146] По тому образцу, который был принят на Западе вместе с признанием королевского титула Пипина Короткого в 751 г.

[147] Соломон был вторым из сыновей Давида.

[148] По поводу царства в Ветхом Завете особенно стоит посмотреть: *Vaux R., de.* Les institutions de l'Ancien Testament. I. Paris, 1958. P. 141–143, 145–150, 155–158; *Caquot A.* Remarques sur la loi royale du Deutéronome // Semitica. 1959. 9. P. 21–34; *Veijola T.* Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der Deuteronomistischen Darstellung. Helsinki, 1975; *Halpern B.* The Constitution of the Monarchy in Israel. Ann Arbor, 1981; *Lemaire A.* The united monarchy: Saul, David and Salomon // Ancient Israel. A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple / Ed. H. Shanks. Washington, 1988. P. 85–108; *Horn S. H.* The David Monarchs: the Kingdoms of Judah and Israel // Ibid. P. 109–149.

«нового Давида», справедливость «нового Соломона», заклеймить слепоту «нового Ахава» или гонения «нового Амалика», но уже готовые образы, под которые можно подогнать существующую реальность. Ни одно событие не может считаться состоявшимся, ни один император не может считаться настоящим, пока они не будут взвешены и исчислены на весах Ветхого Завета[149]. В Византии Ветхий Завет имеет основополагающее, почти конституционное значение, он служит таким же нормативом в политической области, как и Новый Завет — в сфере морали. История еврейского народа, тщательно очищенная христианским прочтением от всего исторического и еврейского, рассматривается как набросок того, какова будет или, по крайней мере, какова должна быть история Империи, как способ осознать, при каких условиях и в соответствии с каким библейским прообразом правитель приобретает или теряет свою легитимность, сын наследует власть собственного отца, а царь сможет называть себя священником.

В этой общей для всех «религий Писания» идее, которая, впрочем, вполне приложима к любому обществу, понятие «преемство» имеет двойной смысл. Можно наследовать *кому-то*, прийти на смену конкретному царю или императору, и тогда самая обычная и самая надежная практика преемства есть наследственная передача власти; но можно наследовать *в чем-то*, в отправлении высшего предназначения, и на эту стезю призываются Божиим гласом. Такая роль была уготована Давиду, во главе новой цепи преемства встал первый христианский император Константин, который был одновременно и династом, и воскресшим Давидом (*David redivivus*). Каждый преемник, который становится в ряд вслед за ним, как об этом говорят церемониальные акклмации, есть «новый Давид» или «новый Константин» точно так же, как он является наследником или основателем династии. В Византии всякий император должен соответствовать всем этим требованиям.

Ислам, который непосредственно или через Византию воспринял ветхозаветную образность, служит в нашей истории показательной параллелью. Как это отмечают специалисты, арабский язык располагает, по крайней мере, двумя терминами, обозначающими правителя:[150] *malik*

[149] См.: *Dagron G.* Judaïser // TM. 1991. 11. P. 378–380.

[150] Сошлемся на: *Lewis B.* The Political Language of Islam. Chicago, 1988; *Lewis B.* Le Langage politique de l'Islam / Trad. fr. par O. Guitard. Paris, 1988, в особенности p. 71–75, 85–87. См. также: *Margoliouth D. S.* The sens of Title Khalîfah // A Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne / Ed. T. W. Arnold, R. A. Nicholson. Cambridge, 1922. P. 322–328; *Paret R.* Signification coranique de Halîfa et autres dérivés de la racine halafa // Studia Islamica. 1970. 31. P. 211–217; Id. Halîfat Allâh–Vicarius Dei. Ein differenzierender Vergleich // Mélanges d'islamologie. Volume dédié à la mémoire d'Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses

(от древнего семитского корня *mlk*), обладатель династической власти, не вызывающий священного трепета[151], и *khalîfa*, преемник или наместник, который самостоятельно или от имени кого-то отправляет священную власть без относительно наследственных прав. В Коране Бог представляет Адама и особенно Давида как таких халифов на земле.

> И вот сказал Господь твой ангелам: «Я установлю на земле наместника». Они сказали: «Разве ты установишь на ней того, кто будет там производить нечестия и проливать кровь, а мы возносим хвалу тебе и святим Тебя?» Он сказал: «Поистине, Я знаю то, чего вы не знаете!»
>
> *Коран, сура II, (28) 30*[152]

Ангелы протестуют, поскольку, совершенно очевидно, путаются в терминах, не понимая разницы между «маликом» и «халифом».

> Господь продолжает: «О Да'уд, Мы сделали тебя наместником на земле: суди же среди людей по истине и не следуй за страстью, а то она сведет тебя с пути Аллаха! Поистине, те, которые сбиваются с пути Аллаха, — для них сильнее наказание за то, что они забыли день расчета!»
>
> *Коран, сура XXXVIII, (25) 26*[153]

В Коране все же можно найти разницу между двумя концепциями царства, которую специалисты уже почувствовали в Ветхом Завете и которую мы постарались усмотреть в Византии. Бесчисленное количество историй, большей частью выдуманных, позволяют уточнить, чем, собственно, должен быть мусульманский халиф и чем различаются *khalîfa* и *malik*[154]:

— Табари сообщает о разговоре между халифом Умаром и первым мусульманином-персом, Салманом. Умар спрашивает Салмана: «Я *malik* или *khalîfa*?» И Салман отвечает: «Раз ты обложил мусульманские стра-

---

amis / Éd. P. Salmon. Leiden, 1974. P. 224–232; *Sourdel D., Lambton A. K. S., Jong F., de.* Khalîfa // Encyclopédie de l'Islam. IV. P. 970–985; *Al-Azmeh A.* Muslim Kingship, Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities. Londres–London; New York, 1999, которые стремятся показать, что Ислам, несмотря на свои особенности, прекрасно вписывается в ансамбль «царских идеологий» античности и раннего Средневековья.

[151] Так, «Царь царей» Багратидов, чей суверенитет над Арменией был признан арабами, рассматривался как *malik*.

[152] Коран / Пер. и ком. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М., 1990. С. 30; ср.: Коран / Пер. с араб. Г. С. Саблукова. 3-е изд. Казань, 1907 (репринт). М., 1991. С. 11. — *Примеч. пер.*

[153] Коран / Пер. и ком. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. С. 373; ср.: Коран / Пер. с араб. Г. С. Саблукова. 3-е изд. С. 855. — *Примеч. пер.*

[154] Цитируется по: *Lewis B.* Le Langage politique...

ны налогом и использовал этот налог на цели, далекие от закона, то ты *malik*, а не *khalîfa*». Умар заплакал.

— После халифов *râshidûn* (направляемых свыше), по мере того, как Умайадская и Аббасидская династии утверждались, произошло смешение двух типов власти, и Мухаммеду приписали следующее здравое пророчество: после меня халифат продлится тридцать лет, затем придет царство (правление *malik*). В конце концов источники наделяют Муавию, который установит наследственность халифов, следующим рассуждением: «Я есть первый царь (*malik*) Ислама»[155].

— Набожные мусульмане критиковали титул *khalîfat Allâh*, халиф или наместник Божий, который был усвоен некоторым халифам эпохи Умайадов (как это было с Абд-аль-Маликом, 685–705) и Аббасидов (Аль-Мамун, 813–833) и который предполагал монархию Божественного права, своего рода «Господень викариат». Следующая историйка была тогда пущена в ход: некий человек обращается к Умару, именуя его *khalîfat Allâh* (наместник Божий). «Нет, — отвечает ему Умар, — наместник Божий это Давид». Другой называет его *khalîfatu Rasûl Allâh* (преемник посланника Божия, то есть Мухамеда). «Нет, — отвечает Умар, — преемник пророка Божия это Абу Бакр». Тогда еще один титулует его *khalîfatu khalîfati Rasûl Allâh* (преемник преемников посланника Божия). «Сие справедливо, — отвечает на этот раз Умар, — только уж очень длинно, и этот титул будет постоянно удлиняться, лучше называть меня *Amir ai-Muminîn* (вождь верующих)».

Эта колоритная история требует от нас, по меньшей мере, уточнить слишком теоретическую схему богословских основ власти халифа. Она обнажает двусмысленность слова «халиф», которое в зависимости от конкретных ситуаций обозначает и преемника, и представителя, то есть может быть связано как с понятием «наследовать *кому-то*», так и с понятием «наследовать *в чем-то*». Она предполагает своего рода нисхождение, различая разные уровни преемственной власти без особой внутренней связи: Бог, его наместники, его Посланник, преемник его Посланника, преемник преемников. Если не ссылаться непосредственно на общину верующих, главой которой является халиф, приходится перечислить одно за другим все звенья этой преемственной цепочки, дабы найти место, титул и степень легитимности каждого правителя. Такое воспроизведение, тщательно отмеряющее временну́ю дистанцию, удаляющую власть, действующую *hic et nunc*, от ее Божественного истока, не позво-

[155] См.: *Khoury R. G.* Calife ou roi: du fondement théologique du pouvoir suprême dans l'Islam sous les califes orthodoxes et omeyyades // La Syrie de Byzance à l'Islam, VII$^{e}$–VIII$^{e}$ siècles / Éd. P. Canivet, J.-P. Rey-Coquais. Damas, 1992. P. 323–332.

ляет этой власти превратиться в чистую теократию и заставляет через порождаемые ею разрывы осознать власть халифов скорее как продолжающееся воспроизводство, чем как естественную передачу власти в потоке времени.

Сравнение с Византией здесь не более чем карандашный набросок. Как правитель Багдада, так и хозяин Константинополя никак не мог решиться, быть ему *malik* или *khalîfa*, втиснуться в растянутое во времени земное, горизонтальное преемство или вступить в вечную цепь нисходящих свыше вертикальных связей, которые единственно и делали его *David redivivus*, или, по расхожему греческому выражению ὁ κατὰ καιροὺς βασιλεύς, которое на русский может быть с успехом переведено как «вр. и. о.»[156]. Империя-поместье могла бы и передавать себя в соответствии с негласными правилами естественного преемства; но священное царство, нисшедшее от Бога и усовершенствованное при участии Богоизбранного народа еще до пришествия Благодати специально для христианской Империи, не могло быть предметом наследования. Это роль, в которую можно вжиться лишь благодаря Божественному промыслу, и то на время. Византийская империя, отчасти как и Арабский халифат, была одновременно наследственной из инстинкта самосохранения, священной и священнической, а следовательно, и избирательной, будучи отражением «иудейских древностей».

[156] Это выражение, в единственном числе ὁ κατὰ καιροὺς βασιλεύς, без сомнения, очаровало бы Эрнста Канторовича, если бы оно было ему известно.

## Глава II

# ВОЗВЕДЕНИЯ И УВЕНЧАНИЯ

## Образ венчания

«Книга церемоний» Константина Багрянородного середины X в. описывает императорское венчание, соединяя в себе различные чинопоследования и стирая, в соответствии с законом жанра, упоминания о конкретных именах и датах, дабы превратить исторические свидетельства в образец[1].

Гражданские сановники и военные чины, в парадных облачениях и при регалиях, собираются в ожидании во Дворце, готовые сопровождать своего сюзерена. Он выходит из роскошного зала Августея, облаченный в σκαραμάγγιον, узкую тунику, ниспадающую до земли, и пурпурный σάγιον, что-то вроде короткого плаща. В ходе процессии, по пути к вратам Дворца, перед ним предстают патриции, консулы и прочие члены Сената. Он выходит через воинский квартал Схол, где на своих обычных местах его ожидают представители димов — Зеленые и Голубые, которые благословляют императора, осеняя его крестным знамением. Придя в Орлогий и затем в южный притвор Святой Софии, император переоблачается в огороженном особой завесой пространстве (μητατώριον) в подобающие его сану одежды: шелковую тунику, называемую διβητήσιον, и плащ с подбоем, которому, без сомнения, соответствует хазарский термин «цицакий» (τζιτζάκιον)[2]. Вместе с патриархом он совершает торжественный «вход», проходя сквозь Царские врата нартекса в центральный неф, как это подробно описано в первой главе «Книги церемоний»,

[1] De cerimoniis. P. 191–196 (I. 38); *Vogt A.* Constantin Porphyrogénète. Le Livre de cérémonies. Paris, 1939. II. P. 1–5.

[2] Весьма редко надеваемый, этот плащ, похоже, появляется в императорском облачении лишь в VIII в., после брака Константина V и Ирины, родом из Хазарии, носившей имя Чечек, что значит «цветок».

с которой мы познакомимся в следующей главе. Государь молится перед Святыми вратами алтарной преграды, но не вступает в них. После возжжения свечей он восходит вместе с патриархом на амвон, где уже на переносном престоле-антиминсе приготовлены регалии его царской власти: хламида, фибула, при помощи которой та застегивается на правом плече, и венец[3]. Патриарх читает молитву над венцом (протокол не приводит текст, поскольку это касается собственно литургии)[4] и возлагает на главу императора. Тогда народ возглашает «Свят, Свят, Свят![5] Слава в вышних Богу и на земле мир!» и затем «Многая лета великому императору-самодержцу»[6] [...] и «далее вся по чину». С венцом на главе император спускается с амвона, входит в другой метаторий, находящийся в восточной части южного притвора[7], усаживается на переносной трон (σέλλιον), после чего сановники в иерархическом порядке двенадцатью сменяющими друг друга волнами подходят приветствовать его, падают ниц и целуют его колени. Затем препозит возглашает: «Повелите», и, перед тем как уйти, все восклицают: «Многая и благая лета». Служба продолжается, совершаются «лобзание мира», причащение, произносится отпуст, и наступает время исхода согласно порядку, предусмотренному для Великих церковных праздников, которые описаны в первой главе.

Далее в сборник включен чин аккламации, который в действительности относится к совершенно иной церемонии возведения в императорское достоинство не «великого императора-самодержца», а всего лишь «малого императора». Патриарх на амвоне «читает молитву над хламидой, прежде чем передать ее великому императору», который и возлагает облачение на императора-соправителя, «затем патриарх чита-

[3] Со временем вместо архаичной диадимы, завязываемой сзади шелковой лентой, стали использовать венчающую голову золотую стемму той же формы, но из твердого материала, украшенную античными геммами, жемчугом или эмальерными иконками, имеющую впереди крупный драгоценный камень и зачастую увенчанную крестом и подвесками по бокам (περπενδούλια). Стемма, которую мы обычно называем короной, в то время еще не имела своей привычной округлой формы.

[4] Эта короткая молитва будет приведена ниже. Используя красивую находку отца Михаила Арранца (1930–2008), в «Книге церемоний» мы имеем дело с «богословием красной буквы» — ремарками, описывающими ритуальные действия, но не с «богословием черной буквы» — собственно богословием литургических текстов и гимнографии. Впрочем, как это будет показано ниже, сохранившийся в восточно-христианской традиции чин архиерейского богослужения прекрасно сохраняет все специфические молитвословия императорских выходов. — *Примеч. пер.*

[5] По поводу смысла этого троекратного возглашения см. ниже, с. 202–203.

[6] Речь идет о венчании «великого императора», обладающего самодержавной властью (αὐτοκρατορία), а не об «императоре-соправителе».

[7] По поводу этого храмового компартимента, который служил императору личными покоями внутри Святой Софии, см. ниже, с. 126–129.

ет молитву над венцами и своею рукой венчает сначала великого императора, потом передает другой венец великому императору, который венчает им императора новопосвящаемого». Все присутствующие возглашают «Аксиос» и преклоняют знамена и хоругви[8]. Народ и хоры антифонно приветствуют государя: «Слава в вышних Богу и на земле мир [...]. Благоволение христианам, ибо Бог призрел на свой народ [...]. Великий день Господень, день спасения Ромеев [...]. В сей день радость и слава мира, когда венец Империи достойно лег на твою главу [...]».

Здесь нас ждет разочарование. Мы надеялись встретить красивое историческое повествование, а оказались в музее восковых фигур. Мы чаяли найти в этой протокольной сводке если не определение царственности (βασιλεία), то, по меньшей мере, описание настоящего царского ритуала, с отработанным маршрутом, с многочисленными действующими лицами, со значимыми жестами и словами, а этот плоский и расплывчатый текст не сообщает почти ничего существенного и заслуживает внимания лишь как объект исторической критики.

1. Он не датирован и вообще не может быть точно датирован[9], ибо компилятор сознательно уничтожил в нем все датирующие элементы и исторические зацепки, что и привело к выхолащиванию самого текста. Тем самым, однако, он позволяет нам лучше осознать то, чем подлинный церемониал инвеституры, известный нам из иных источников, обязан личности всякого нового императора и обстоятельствам его восшествия на престол.

2. В этом тексте походя смешиваются чинопоследование венчания «великого императора» и чин акклямации императора-соправителя, что непроизвольно подчеркивает существующую разницу между степенями

[8] В знак почтения, но мы еще увидим, как в церемониале V в. знамена, как раз наоборот, воздвигаются в знак радости и обновления власти в связи с провозглашением нового императора, см. ниже, с. 87–88.

[9] Г. Острогорский и Е. Штайн в своей книге (*Ostrogorsky G., Stein E.* Die Krönungsordnungen des Zeremonienbuches. Chronologische und verfassungsgeschichtliche Bemerkungen // Byz. 1932. 7. S. 185–233) полагали, что текст, приведенный в соответствующей главе «Книги церемоний» (I. 38a), мог быть описанием коронации Михаила I (2 октября 811 г.), Льва V (11 июля 813 г.) или Михаила II (25 декабря 820 г.) и что в тексте (I. 38b) речь шла о чине венчания императора-соправителя, введенном после 812 г., поскольку здесь встречается выражение «император ромеев», возможно, о венчании Феофилом одного из своих сыновей, Константина (830 г.) или Михаила III (1 сентября 840 г.). Ф. Дольгер (*Dölger F.* Besprechungen [рец.] // BZ. 1936. 36. S. 149–151) предпочитает видеть в тексте (I. 38a) описание восшествия на престол Льва V, которое источники представляют нам как своего рода образчик «конституционности», и справедливо отмечает, что в (I. 38b) титул «император ромеев» не является *terminus post quem*, поскольку он появляется в обиходе много ранее IX в. Он не исключает того, что описанные здесь события имеют отношение к Роману II, коронованному своим отцом Константином Багрянородным 6 апреля 945 г.

их легитимности, с которой мы уже знакомы: легитимностью «нового человека», непосредственно объявленного самодержцем и венчанного патриархом, и легитимностью наследника или назначенного «преемника» βασιλεία, коронованного самим «великим императором».

3. Роль общества как действующего лица этого спектакля оказывается чисто символической: народ, λαός или δῆμος[10], представлен лишь горсткой сановников или тщательно отобранных представителей, расставленных по кратчайшему маршруту, связывающему частное пространство Дворца с полуобщественным пространством Святой Софии. Город и горожане, чья значимая роль в избрании императора нам хорошо известна, в данном случае оказываются непричастны к событиям.

4. Похоже, что значимая роль в этом действе отведена лишь храму, куда направляется процессия, и патриарху, который возлагает венец на главу правителя или благословляет тот, который император опускает на голову «диадоха». Правда, составитель «Книги церемоний» сохранил для нас лишь богослужебные аспекты происходящего, но, совершив это, он полностью лишил их характерных особенностей и в результате описал не что иное, как императорскую процессию, совершаемую на всякий Господский праздник, уже описанную ранее в деталях и для которой, как он и сам признает, здесь дается лишь краткое резюме[11]. *Mutatio vestis*[12] в колоннаде нартекса и поклонение императору в μητατώριον южного притвора не содержат в себе ничего необычного, лишь венчание на амвоне привносит некоторое своеобразие в обыденность литургического входа (εἴσοδος) императора в Христову церковь, который, как мы увидим, является основной церемонией, обладающей глубоким символизмом и высоким институциональным значением. Но поскольку церемониал сознательно приурочивал день царского венчания к Великим праздникам, то само венчание оказывалось лишь дополнительным эпизодом, иногда неожиданным, как это произошло, когда Михаил III сделал Василия I своим соправителем. 26 мая 866 г., как повествуют хронисты[13], в день Пятидесятницы, Михаил, согласно обычному ритуалу,

[10] Об этих терминах в ранневизантийской церковной историографии см.: *Кривушин В. И.* История и народ в церковной историографии V века: Уч. пос. Иваново, 1994; а также другие работы этого автора. — *Примеч. пер.*

[11] De cerimoniis. I. 1. P. 5–35; *Vogt A.* Constantin Porphyrogénète. Le livre des cérémonies. I. P. 3–28.

[12] О значимости и значении *mutatio vestis* в императорском ритуале см.: *Alföldi A.* Insignien und Tracht der römischen Kaiser // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung. 1935. 50. S. 5–9.

[13] *Leo Grammaticus.* Chronographia. P. 245–246; *Georgius Monachus* [*Hamartolos*] *Continuatus.* Vitae imperatorum recentiorum. P. 831–832.

пришел в Святую Софию, но весьма удивил присутствующих, войдя в церковь и взойдя на ступени амвона с венцом на голове, тогда как обычай требовал, дабы император снимал венец, прежде чем пройти сквозь Царские врата. Объяснение появилось достаточно быстро: Михаил воспользовался праздником для венчания Василия в качестве соимператора. Этот рассказ свидетельствует, что соответствующий раздел произведения Константина Багрянородного не то что не точен, а описывает сокращенный церемониал, где благословение, возложение венца и аккламации лишь утверждают «назначение в императоры», но не являются собственно освящением.

5. Наконец, эта глава о венчании на царство занимает в структуре «Книги церемоний» необычное место. Она начинает ту часть, которая посвящена светскому церемониалу (I, 38–63), в отличие от церковных обрядов (I, 1–37) и процедуры назначения сановников. Таким образом, император и августа здесь оказываются на вершине служебной иерархической лестницы, нисходящей до начальника канцелярии и протоспафария и превращающей императора в «сверхчиновника». Эта «пирамида» являет собою, впрочем, лишь зрительный обман. На самом деле в придворной иерархии существует некое зияние до или сразу после должности куропалата. Цесарь и нобелиссим, оба облечены императорским достоинством, предназначенным — как и в случае с куропалатом — удовлетворить притязания членов «семьи» и сохранить почивший на них, в отличие от куропалата, отблеск царственности (βασιλεία). Это разница подчеркивается посредством термина, обозначающего их «путь наверх» (хиротония, χειροτονεία, рукоположение или посвящение, но никак не προαγωγή — чинопроизводство), с помощью часто повторяемого в ритуале эпитета (εὐτυχέστατος для цесаря, ἐπιφανέστατος для нобелиссима) и степени почтительности церемониала (императору целуют оба колена, цесарю — лишь одно из них, нобелиссиму — только руку). Константин Багрянородный в другом месте своей «Книги» приводит протокол от 4 июля 638 г., описывающий возведение Ираклием своего сына Ираклоны[14] из цесарского достоинства в достоинство царское, βασιλεία, и другого сына Давида в ранг цесаря[15]; что же касается посвящения в цесари и нобелиссимы, то здесь автор, вероятно, использует и превращает в абстрактную модель протокол посвящения от 2 апреля 769 г., когда трое детей Константина V были возведены в ранг цесаря

[14] О произношении и написании этого имени см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. IV: История Церкви в период Вселенских соборов. 3: История богословской мысли. СПб., 1917 (репринт). М., 1994. С. 476. — *Примеч. пер.*

[15] De cerimoniis. II. 27. P. 627–628.

(Христофор и Никифор) и нобелиссима (Никита)[16]. Из истории, общественной и личной, Константин Багрянородный знает, что начиная с VII в. βασιλεία стала присущей семье добродетелью, символическим помазанием, распространяющимся на потомство правителя и отличающимся от «самодержавия», то есть от власти реальной. Стоит все же удивиться тому, что автор смешивает понятия и что в книге, целиком посвященной прославлению царственности βασιλεία, он представил венчание на царство ритуалом производства высшего чиновника, на голову которого возлагают венец по случаю очередной даты церковного календаря.

Даже если дополнить «Книгу церемоний» молитвами «Евхология», иерейского служебника, мы не получим особого ритуала, превращающего нового царя в «иного» человека, всех тех *ordines*, в которых этнологи несколько наивно видят всеобщую репрезентацию власти[17] и к которым более всего приближается, по крайней мере формально, глава, посвященная венчанию на царство в «Трактате о службах» Псевдо-Кодина (XIV в.)[18]. Молитвы патриарха на амвоне весьма кратки и достаточно примитивны, несмотря на присущую им ветхозаветную тональность. Перед тем как веститоры облачают императора в хламиду, произносится:

> «Господи Боже наш, Царь царствующих и Господь господствующих, Ты, иже пророком Твоим Самуилом избрал раба Твоего Давида и помазал его царем народа Твоего Израиля, приклони днесь ухо Твое к недостойному молению нашему, призри с высоты святыя Своея, соблаговоли помазать[19] елеем радования верного раба твоего *имярек*, его же избрал еси поставить царем святого народа Твоего, иже Ты стяжал кровию Единородного Сына Твоего. Посети его силою Твоею свыше, возложи на главу его венец от камней честных, исполнь его лета долга, вложи в десницу его жезл спасения, утверди его на престоле правды Твоея, препояшь его силою Святого Духа, дай крепость рукам его, покори под нози его всякого врага и супостата, вложи в сердце его страх Твой и сокрушение, укрепи его в истинной вере, сотвори его истым поборником святой Твоей и соборной Церкви, да судит он Твой народ в правде и нищих твоих в милости, да спасет он детей убогих и наследует Царство небесное. Ибо Твое царство и сила и слава».

---

[16] De cerimoniis. I. 43–44. P. 217–229. Дата этого анонимного протокола, восходящая к Ш. Дилю, была впоследствии воспринята всеми комментаторами и, в частности, Г. Острогорским и Е. Штайном (*Ostrogorsky G., Stein E.* Die Krönungsordnungen des Zeremonienbuches… S. 224–231).

[17] См., напр.: *Nelson J. L.* Inauguration rituals // Early Medieval Kingship / Ed. P. H. Sawyer, I. N. Wood. Leeds, 1977. P. 50–71.

[18] *Pseudo-Codinos.* Traité des offices / Éd., trad. J. Verpeaux. Paris, 1966. P. 252–273. Мы обратимся к нему несколько ниже, с. 351–352.

[19] Речь идет о символическом помазании, даруемом Богом, и никак не о том материальном, которое, по крайней мере в конце XII — начале XIII в., совершалось непосредственно патриархом, см. ниже, с. 342–347.

Перед возложением венца на главу нового императора и следующей затем литургией Преждеосвященных даров патриарх читает вторую молитву:

> «Пред Тобою единым Царем человеков, тот, которого Ты почтил царством земным, преклоняет выю свою с нами. И молим Тя, Творца всяческих, сохрани его под кровом Твоим, утверди царство его, научи его творити волю Твою, воздвигни во дни его правду и преизобилие мира, да тихое и безмятежное житие поживем во всяком благочестии и чистоте. Ты бо еси Царь мира и Спас душ и телес наших и Тебе славу воссылаем...»[20].

## Чинопоследования V–VI вв.

Быть может, для того, чтобы компенсировать эту очевидную бесцветность протокола, Константин Багрянородный добавил к нему несколько известий о венчаниях на царство, собранных *magister officiorum* императора Юстиниана I Петром Патрикием[21] в трактате «Περὶ πολιτικῆς καταστάσεως» («О гражданском устройстве»), который дошел до нас лишь в отрывках, сохранившихся в «Книге церемоний». Сберегая память о церемониале, Петр Патрикий, без сомнения, намеревался, в чем и видел его заслугу Иоанн Лид и на что рассчитывал сам Константин, «восстановить честь римского имени» и предохранить Империю от безумия бессмысленных новшеств[22]. Однако он вкладывает в это гораздо больше здравого смысла, чем его подражатель X в., не пытаясь создать единую модель. Он отмечает разницу между древним церемониалом, более

---

[20] *Goar*. Euchologion. P. 726–727. Текст Ж. Гоара основывается на древнейшей рукописи такого рода — Евхология Barberini 336.

[21] Петр Патрикий исполнял свою должность между 539 и 565 гг. и был автором и других утраченных сочинений: истории Римский империи, заканчивающейся царствованием Констанция II, истории должности *magister officiorum* и отчетов и протоколов о дипломатической миссии в Персию, которыми воспользовался Менандр Протектор. См.: PLRE. III. P. 994–998 (Petrus 6); *Hunger H.* Die hochsprächliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978. I. S. 300–303; новые работы: Ἀντωνόπουλος Π. Πέτρος Πατρίκιος. Ἀθῆναι, 1990. Е. Штайн (*Stein E.* Histoire du Bas-Empire / Éd. J.-R. Palanque. Bruges, 1959. II. P. 723–729) датирует книгу Петра Патрикия о церемониях временем между 548 и 552 гг. (Рус. пер. фрагментов его трудов: Византийские историки: Дексипп, Эвнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Патриций, Менандр, Кандид, Ноннос и Феофан византиец / Пер. С. Дестуниса; примеч. Г. Дестуниса. СПб., 1860. С. 281–309; 2-е изд. Рязань, 2003. С. 209–228. — *Примеч. пер.*)

[22] *Ioannes Lydos*. De magistratibus. II. 26 // Ioannes Lydos. On Powers or The magistracies of the Roman State / Ed. A. C. Bandy. Philadelphia, 1983. P. 122–125; De cerimoniis. P. 3–5, 516–517.

продолжительным и начинавшимся на армейском плацу у Евдома[23], на седьмой версте от Константинополя, и современным ему церемониалом конца V — начала VI в., который оказался сосредоточен между Ипподромом и Святой Софией. Он также обращает особое внимание на обстоятельства, будь то возведение «нового человека», избранного императором по смерти своего предшественника и провозглашенного в согласии с архаичным чином (Лев I, наследовавший Маркиану 7 февраля 457 г.)[24] или в соответствии с новым чином (Анастасий, ставший преемником Зенона 11 апреля 491 г.)[25], восшествие на престол нового государя в эпоху смуты (Юстин I, провозглашенный императором волею случая 10 июля 518 г.)[26], иные ситуации, когда «один император назначается другим императором» (весьма юный Лев II, коронованный своим дедом Львом I 17 ноября 473 г.)[27]. Наконец, он не обходит молчанием и случай венчания уже по сути правящего императора, для чего использовали сокращенный ритуал, сведенный лишь к основным элементам (Юстиниан I, который уже долгое время пользовался реальной властью, но которого его дядя провозгласил императором лишь накануне собственной смерти 1 апреля 527 г.)[28]. Петр Патрикий оправдывает этот «веер» подробных или кратко изложенных протоколов не щепетильностью историка, а заботой о том, дабы «позволить каждому [из новых императоров] выбрать во время благопотребное — да отдалит Господь это время[29] — церемониал наиболее совершенный и приятный ему».[30] Тем самым он предупреждает нас, что провозглашение императора не сво-

[23] См.: *Janin R.* Constantinople Byzantine. P. 446–449. (По поводу различия в произношении см. также: *Беляев Д. Ф.* BYZANTINA: Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. Кн. III: Богомольные выходы византийских царей в городские и пригородные храмы Константинополя (посмертное издание). СПб., 1906. С. 57–92; *Кондаков Н. П.* Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886 (= Тр. VI Археол. съезда в Одессе. 1884 г. Т. III. Одесса, 1887). С. 199–200. — *Примеч. пер.*)

[24] De cerimoniis. I. 91. P. 410–417. Х. Е. Дель Медико (*Del Medico H. E.* Le couronnement d'un empereur byzantin vu par un juif de Constantinople // ByzSlav. 1955. 16. P. 43–75) обнаруживает в поздней еврейской хронике «Иоссипон» описание венчания на царство, которое, как он полагает, имеет отношение ко Льву. Однако П. Шрамм (*Schramm P. E.* Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Bd. 3. Stuttgard, 1969. S. 360–368) показал, что речь идет об интерполяции и на самом деле относится к коронованию германского императора.

[25] De cerimoniis. I. 92. P. 417–425.

[26] Ibid. 93. P. 426–430.

[27] Ibid. 94. P. 431–432.

[28] Ibid. 95. P. 432–433.

[29] В то время Юстиниан был еще жив, хотя и весьма стар, и автор старается избежать обвинений в предсказании его грядущей кончины.

[30] De cerimoniis. I. 91. P. 417.

дится к какому-либо усредненному ритуалу: это скорее событие, которому придается максимальная торжественность, и не только можно, но и должно, дабы оно принимало различные формы сообразно политическим обстоятельствам воцарения и личности нового правителя. Важно оценить эти различия, которые оказываются в большей мере связанными с обстоятельствами захвата власти, чем с логикой развития ритуала, но также и осознать неизменность лежащей в их основе структуры.

Дабы показать архаичную церемонию в самой развитой ее форме, «Книга церемоний» (I, 91) избирает такую императорскую инвеституру, в которой на самом деле не было ничего особенного. Лев I, когда всемогущий Аспар призвал его на царство в надежде править от его имени, командовал частью, расположенной в Селимбрии в качестве *comes et tribunus Mattiariorum*[31]. Это был солдат, избранный солдатами. 27 января 457 г., после смерти Маркиана и фиктивного голосования в Сенате, офицеры и солдаты Схол и армейских частей собираются в лагере Евдома вместе, отметим это, с архиепископом Константинополя Анатолием (449–458) и *magister officiorum* Марциалом[32]. Лабарумы и штандарты сложены на земле, символизируя траур Империи, временно лишившейся императора. Величественным монотонным пением все присутствующие требуют от Бога принять людской выбор: «Приклони ухо Твое, Боже, и услышь нас, вопиющих к Тебе! Даруй жизнь Льву. Услышь нас, Боже: да будет Лев императором! Боже человеколюбивый, республика просит себе Льва императором. Армия просит себе Льва императором. Закон на стороне Льва[33]. Дворец на стороне Льва. Таково желание Дворца. Таково требование войска. Таково желание Сената. Такова воля народа. Мир ожидает Льва. Армия на стороне Льва. Да приидет наш общий благой выбор — Лев! Да царствует наш общий благой выбор — Лев! Услышь нас, Боже, вопиющих к Тебе!» Внезапно комит Лев возводится на трибуну (*tribounalion*), первый кампидуктор (*campiductor*) возлагает на него свою гривну (*torques*/μανιάκης, μανίακιον), а второй — влагает ему свою в правую руку[34]. Сразу же лабарумы вздымаются при радостных

[31] По поводу Льва I см.: PLRE. II. P. 663–664.

[32] Ibid. P. 729.

[33] См:. *Corippus*. In laudem Iustini Augusti minoris / Ed. A. Cameron. London, 1976. I. V. 148: «Te iura vocant, te sustinet aula»; параллели приведены: *MacCormack S.* Art and Ceremony in Late Antiquity. Berkeley, 1981. P. 249.

[34] По поводу *Torqueskrönung*, см. в особенности: *Alföldi A.* Insignien und Tracht... S. 52–53, который отсылает нас к коронации Юлиана Отступника в Галлии рукой знаменосца *draconarius'a*: *Ammianus Marcelinus*. XX. 4. 17–18; *Julian*. Orationes. V. 11 / Ed. J. Bidez. Paris, 1932. I. 1. P. 232; *Libanios*. Orationes. XVIII. 99 / Ed. R. Förster. Leipzig, 1908. II. P. 278; *Socrates*. Historia Ecclesiatica. III. 1. PG. 67. Col. 373–376.

криках: «Август Лев, ты победитель, ты благочестив и почитаем. Бог сотворил тебя, путь Он сохранит тебя! Почитая Христа, ты всегда будешь победителем! Да царствует Лев на многие лета! Да сохранит Господь христианское царство!» Тогда, прикрытый щитами кандидатов, выстроившихся «черепахой», Лев прямо на трибуне переоблачается в императорскую хламиду, надевает диадему и является в таком виде народу, павшему ниц; он берет в руки копье и щит и в таком воинском обличии провозглашается императором. Он велит зачитать своим «товарищам по оружию»[35] послание, заранее написанное на λιβελλάριον[36], и сразу же раздает всем вознаграждение в 5 номисм и литру серебра[37] каждому. Аккламации, которыми перемежается это чтение, прославляют щедрость императора: «Тобою в мир вошло счастье и благо. Да будет твое царствование золотым веком для нас».

Оригинальный протокол резко обрывается в конце этого поставления императора армией в присутствии гражданских и церковных чинов, лишь добавляя, что «Лев вошел в город» и что остаток церемонии, иначе говоря *adventus*, «происходил по обычаю». Но компилятор — без сомнения сам Петр Патрикий — не удовольствовался этим и в деталях описал этот «вход», который был совершен либо самим Львом, либо одним из императоров той эпохи[38].

Покидая трибунал Марсова поля, император идет пешком до расположенной рядом церкви Евдома[39], снимает венец и молится. Патриарха и его духовенства уже нет рядом с ним, поскольку они вернулись в Великую

---

[35] Еще во времена Льва VI и Константина Багрянородного императоры, даже если они не были выходцами из армии, обращались к солдатам не иначе как к своим товарищам по оружию — συστρατιῶται.

[36] *Libellarion/libellarium* есть книжица, содержащая текст обращения государя, зачитываемого одним из λιβελλήσιοι/*libellenses*, если эту роль не выполнял чиновник более высокого ранга, такой как квестор или *magistros* (см.: De cerimoniis. I. 92, 93. P. 418. L. 21; 423. L. 18–19; 429. Ll. 13–14).

[37] Основная единица монетного веса в Византии — 96 аттических драхм, или 327,45 г серебра. — *Примеч. пер.*

[38] Между этими двумя текстами существует вполне заметный «шов», отмеченный в: *Bury J. B.* The Constitution of the Later Roman Empire. Cambridge, 1908. I. P. 312; *Treitinger O.* Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Darmstadt, 1956. S. 10; *McCormick M.* Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West. Cambridge, 1986. P. 210–211.

[39] Должно быть, речь идет о храме Святого Иоанна на Евдоме, часто упоминаемом в связи с императорскими процессиями (*Janin R.* Églises et monastères. P. 413–415; *Dagron G.* Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451 (2 éd.). Paris, 1984. P. 98–102), а не о церкви Святых мучеников Карпа и Папия, как иногда предполагают, основываясь на том факте, что этот храм находится на пути, ведущем от Золотых Ворот к Елениане.

церковь, чтобы дождаться прибытия процессии. Во время второй части процессии император, вновь с венцом на главе, восседающий на белой лошади и сопровождаемый сановниками, подъезжает к церкви Святого Иоанна Предтечи, без сомнения, расположенной у Золотых Ворот, монументальному въезду в Константинополь в стене Феодосия II[40]. Это сопровождается очередным проявлением благочестия, новой игрой в надеваемую и снимаемую корону, которая возлагается на престол вместе с дарами проскомидии как знак почитания и подчинения. Третий этап проводит конный кортеж к кварталу Елениане, где хранитель Дворца простирается перед императором[41], а император встречает крест, вынесенный веститорами, который будет его сопровождать весь остаток пути. Здесь он сходит с лошади, приходит в метаторий, чтобы облачиться в пурпурную хламиду, белый дивитесий и консульские сандалии *campagia*[42]; в этом новом облачении он садится в колесницу и посреди кортежа из военных и гражданских, пересекая врата Старых стен[43], подъезжает к форуму Константина, где его встречают префект города и Сенат. Первенствующий член Сената передает ему традиционный золотой венец (μοδίολον χρυσοῦν, *aurum coronarium*) как своеобразную подать или почестье[44]. Император один садится в колесницу, сенаторы и чиновники

[40] Текст, который, как кажется, здесь искажен, не говорит, однако, о пересечении самих врат.

[41] Должно ли понимать, что именно хранитель Дворца Елениане встречает императора? Точно так же можно предположить, что это хранитель Большого дворца, которого император назначает в момент своего отъезда и который, в свою очередь, присоединяется к нему в этот момент, когда тот достигает Елениане, то есть находится в непосредственной близости от ворот древних укреплений Константина, дабы совершить последнее вхождение в город. В конце главы, наконец, уточняется, что офицеры Схол остались во Дворце, дабы не бросить его без охраны. Метаторий, о котором ныне идет речь, мог находиться в другой церкви — Святого Иоанна Предтечи, располагавшейся «у старых ворот» (*Janin R.* Églises et monastères. P. 420–421). По поводу Елениане см.: *Tiftixoglu V.* Die Helenianai nebst einigen anderen Besitzungen im Vorfeld des frühen Konstantinopel // Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels / Hrsg. H.-G. Beck. München, 1973. S. 49–120.

[42] См.: *Alföldi A.* Insignien und Tracht... S. 65.

[43] De cerimoniis. I. 100. P. 416. L. 16–17. Здесь речь идет о датирующей вставке, относящейся, без сомнения, к эпохе Константина VII, как это и предположил А. Альфольди.

[44] См.: *Klauser T.* Aurum coronarium // Klauser T. Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie. JAC. Ergänzungsband 3. München, 1974. S. 292–309. Это уже ритуализированное подношение *aurum coronarium/oblaticium* подробно рассмотрено в: *McCormick M.* Eternal Victory. P. 211–212. В ритуале триумфального возвращения императора предусмотрено, что он принимает от сенаторов золотую корону, но что он тут же им воздает золотой монетой (текст издан: *Haldon J. F.* Constantine Porphyrogenitus. Three Treatises on Imperial Military Expedition. Wien, 1990. P. 694–698; 771–775. P. 138, 142–144).

предваряют его путь через площадь Августеона до Орлогия, атриума и нартекса Святой Софии. После этого начинаются обычная церемония и литургия с торжественным входом в церковь — другую, еще не Юстиниановскую, Святую Софию, построенную Феодосием II и освященную в 415 г.; император снимает свой венец и передает его препозиту, входит за алтарную преграду, вместе с патриархом возлагает золото и прочие дары на престол, заходит в специально устроенное для него помещение в южном притворе, слушает Евангелие и, если желает, присутствует на службе, после чего вновь принимает венец из рук патриарха (обычное действо, которое означает лишь то, что император, выходя из церкви, вновь обретает свою власть, что не сопоставимо с венчанием как таковым), распределяет мзду между клириками и уходит во Дворец[45]. Непосредственно перед воротами Дворца, на ведущей к нему улице (*Règia*), императора встречают офицеры Схол, оставшиеся в покоях для их охраны, а также сенаторы и префект города, которые передают ему «ваучер» (πιττάκιον) на тысячу ливров серебра и сразу получают воздаяние[46]. Последние события происходят в Консистории, где префект, сенаторы и сановники собираются вместе, затем в Палате (*cubiculum*/ κουβούκλεον), куда императора сопровождают лишь одни патриции, и в Большом триклинии, где имеет место трапеза, и на следующий день на Ипподроме, где император, если позволит церковный календарь, назначает скачки[47].

Совершенно очевидно, что этот церемониал состоит из двух различных и дополняющих друг друга частей: провозглашение императора «вне града» и триумфальный вход в город. Сам акт провозглашения, по сути дела, подражает военным переворотам, вроде тех, что привели к власти как Константина, так и Юлиана в Галлии, когда полководец «избирается» своей армией, решается на узурпацию власти, получает как венец гривну коменданта лагеря, надевает на себя плат пурпурной материи, возносится на щите и первым делом обязан раздать деньги своим «товарищам по оружию». В 457 г. *comes et magister utriusque militae* Аспар успешно провел своего кандидата Льва I, но при относительно нормальной политической ситуации ограничился пределами городских

[45] Эта церемония, описанная в: De cerimoniis. I. 1, будет разобрана в следующей главе. Текст Петра Патрикия позволяет заключить, что этот церемониал, перенесенный в Юстиниановскую Софию, в существе своем остался прежним. Принципиальное отличие: атриум Феодосиевской церкви становится южным нартексом или «пропилеями нартекса».

[46] De cerimoniis. P. 415. L. 22.

[47] То есть в том случае, если этот день не приходится ни на воскресенье, ни на один из Господских праздников, ни на Великий пост.

стен. Но даже если ритуал избирал в качестве декорации Марсово поле, *campus Martii*, и наигранную импровизацию, то лишь для того, чтобы напомнить, что власть берется силой и что последующее венчание есть начало необратимого, но еще незавершившегося процесса. Понятно, что в 457 г. присущие церемониалу воспоминания о «насилии» были сознательно затушеваны: выбор, по официальной версии, принадлежал Сенату, а на Евдоме присутствовали «гражданские» — пусть и в качестве статистов, — равно как и патриарх со своим духовенством. Потребовав от Бога в завораживающей сцене утвердить человеческий выбор, собрание заявило о единстве армии, Сената, Дворца, судей и народа; комендантская гривна быстро обернулась императорским венцом, а нового избранника предпочли возвести на трибуну, а не вознести на щит. Но только мановение рук двух *campiductores*, надевших на Льва один торквес и вручивших ему другой, ознаменовало момент снисхождения Бога к человеческой мольбе, которое позволило обычному гражданину мгновенно стать всемогущим императором и которое, воздвигнув лабарумы и штандарты, воскресило Империю в лице ее нового правителя.

Венчание как таковое закончилось, но генералу-везунчику, ставшему императором, оставалось еще шаг за шагом проникнуть в сердце города и водвориться в собственном Дворце. Этот *adventus principis* не являлся собственно частью императорской инвеституры, а был лишь триумфальным или, по меньше мере, торжественным въездом императора в город Империи. Этот город воспринимался одновременно как оборонительный рубеж, как священное пространство и как гражданское общество с присущим ему устройством[48]. Этот въезд государя в город породил специальный ритуал и особую иконографию, что само по себе заслуживает отдельного внимания и может иметь различные объяснения. Эрнст Канторович раскрыл эсхатологический смысл этого «богоявления», которое достаточно быстро христианизировалось: явление царя-спасителя народу должно быть окружено сверхъестественными знамениями, предваряться или завершаться шествием гения Империи, будь то Ника-Виктория или ангел-хранитель[49]. Здесь его сопровождает величественный процессионный крест, несомненно воспроизводящий знаменитое видение

[48] По поводу *adventus* и триумфа см. труды: *McCormick M.* Eternal Victory; *MacCormack S.* Art and Ceremony in Late Antiquity, в которых широко используются протоколы провозглашения «Книги церемоний»: *Haldon J. F.* Constantine Porphyrogenitus.

[49] *Kantorowicz E. H.* The «King Advent» and the enigmatic panels in the doors of Santa Sabina // The Art Bulletin. 1944. 26. P. 207–231; *Kantorowicz E. H.* Selected studies. New York, 1965. P. 37–81.

Константина Великого, посетившее его, когда он готовился к сражению с Максенцием в Риме или осаждал древний Византий[50]. Радостная толпа с цветами и гирляндами[51] встречает этого *deus praesens*, своего освободителя и защитника, посетившего «град сей» во время военного похода или вернувшегося в него после временного отсутствия и сразу демонстрирующего свою щедрость и великолепие собственного правления, разбрасывая золото на ходу (*sparsio*), иногда сокращая налоги города и принося ему в дар свои трофеи[52]. Но согласие не достигается так легко между столь разными партнерами, как император во всеоружии и безоружный город, всегда персонифицируемый в женском образе. Этот завет должен обновляться каждый раз, дабы напоминать, что насилие, которое даровало власть одной стороне, усмирялось и бралось на поруки другой. Именно этот аспект оказывался господствующим при императорской инвеституре и приводил к тому, что статичный и непродолжительный ритуал провозглашения «вне града» дополнялся динамичным церемониалом упорядоченного вхождения.

Маршрут *adventus*'а в Константинополе мог изменяться[53], и протокол провозглашения Льва I заключает в себе некоторые особенности, чему мы обязаны, быть может, плохой сохранности текста. Но общая схема остается прежней: степенное шествие с торжественными остановками, смена облачений и молитвы у каждого кольца стен, защищающих город: сначала у тех, которые определили городскую границу при Феодосии II и сквозь которые можно было пройти Золотыми Воротами, затем у построенных Константином, которые очертили священный периметр его детища, сквозь которые нужно было проходить Красными вратами, и, наконец, у тех, которые нужно было пересечь где-то в районе Форума[54] и которые ограничивали строптивый город, который его собственный основатель должен был завоевать, дабы «романизировать». Мы находим в константинопольской «Patria» немало легенд, которые повествуют

[50] *Dagron G.* Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des «Patria». Paris, 1984. P. 87–89. По поводу этого креста см.: De cerimoniis. I. 1; II. 15; II. 40. P. 8–10, 591, 640.

[51] См.: *Turcan R.* Les guirlandes dans l'antiquité classique // JAC. 1971. 14. P. 92–139 (p. 121–124 — по поводу триумфа).

[52] См. тексты и изображения, проанализированные М. Маккормиком: *McCormick M.* Eternal Victory. P. 46–79.

[53] Историко-топографическое исследование этих изменений см. у М. Маккормика: Ibid. P. 209–220.

[54] *Dagron G.* Naissance d'une capitale. P. 100; по поводу *antiquissima pulchra, porta* упоминаемых Буандельмонти, которые есть не что иное, как Золотые Ворота Константиновских стен, см.: *Mango C.* Le développement urbain de Constantinople (IV$^{e}$–VII$^{e}$ siècles). 2 éd. Paris, 1990. P. 24–25.

о штурме Византия Константином и последовавшем за ним насилии победителей и которые, дабы оживить в имперской столице память о потерянной свободе, представляют дело так, будто бы Форум сохранил круглую форму шатра императора, осаждавшего город[55]. Сценарий *adventus*'а, как он воспроизводился в Константинополе, был бы сценарием насилия над городом со стороны завоевателя, который преодолевал все три кольца существовавших в истории укреплений, брал с него выкуп и навязывал ему свой собственный закон, если бы с каждым шагом торжественной процессии он понемногу не утрачивал свою солдатскую ярость, не проявлял щедрость вместо скупости, миролюбие взамен агрессии и в самом конце не являл смирение перед единственным истинным царем — Царем Небесным. Эта метаморфоза, дающая императору не власть, которой он уже обладал, но легитимность, которой ему еще недоставало, выражает себя в многократном изменении его поведения и в постоянных переоблачениях: и когда император сходит с боевого коня, чтобы взойти на колесницу, средство передвижения гражданского чиновника, или пойти пешком как простой горожанин, и когда он возвращает народу собранные для него подати, и когда он расстается с частью своего воинского облачения, чтобы надеть на себя атрибуты сенаторского или консульского достоинства, и когда он снимает с головы свой венец и передает его препозиту, который относит его на престол, держа в покрытых тканью руках, и когда он вновь получает его от патриарха.

С тех пор как «вбили себе в голову», как пишет Петр Патрикий[56], совершать провозглашение императора на Ипподроме, церемониал претерпел изменения, которые нарушили изначально присущий ему порядок и символизм. Это вопрос не только моды, но и обстоятельств.

Инвеституpa Анастасия — первый известный пример (I, 92)[57]. В ночь, последовавшую за кончиной Зенона (9 апреля 491 г.), пока бренное тело императора еще покоится во Дворце, сановники и сенаторы встречаются с архиепископом Константинопольским Евфимием (490–496) в портике перед Большим триклинием[58], тогда как народ занимает «свои места» на Ипподроме (ступени-седалища фракций Голубых и Зеленых), а солдаты — особое пространство перед императорской ложей (στάμα), открыто демонстрируя свою неприязнь к почившему императору. Три группировки, от которых зависит выбор нового императора, не враждуют друг

[55] Patria // Scriptores originum Constantinopolitanarum / Ed. T. Preger. Leipzig, 1901–1907. II. 45. P. 174; *Dagron G.* Constantinople imaginaire. P. 85.

[56] De cerimoniis. P. 417. Ll. 7–9.

[57] См. исследование: Χριστοφιλοπούλου Αἰ. Ἐκλογή. Σ. 39–44.

[58] Речь идет о Триклинии XIX аккувитов.

с другом, но достаточно обособлены, будучи ограничены каждая своим институциональным пространством. Дабы разрешить сложившуюся ситуацию, сановники отправляют на Ипподром вдову Зенона, императрицу Ариану, облаченную в хламиду и окруженную всеми теми, кому протокол предписывает быть во время скачек вместе с императором, а также несколькими евнухами Опочивальни и патриархом Евфимием. Прочие гражданские и военные сановники занимают свои обычные места на ступенях под императорской трибуной. С мужеством, подобающим настоящему императору, Ариана обращается через либеллисия, стоящего перед троном, но за ограждающей его решеткой, к толпе, которая ее приветствует. Не дожидаясь «гласа» народа и армии[59], она повелевает сановникам, сенаторам и офицерам собраться в присутствии святейшего патриарха перед Святым Евангелием, дабы избрать нового императора со всякой беспристрастностью и упованием на волю Божию; новое провозглашение, от которого зависит «спасение мира», должно состояться на Светлой седмице после погребения Зенона. В ответ на это толпа подтверждает дату празднования Пасхи[60], прославляет «победу Арианы», возглашает, «яко ее есть Царство», требуя, между прочим, прогнать «этого ворюгу, городского префекта», что тут же и исполняется, и выражая надежду, что все изменится к лучшему при этой ромейской императрице (Ῥωμαῖα), если ничто чуждое не будет привнесено «в род ромеев»[61].

Тогда августа возвращается в императорский зал Августей, однако собравшиеся сановники, сенаторы и офицеры решают передоверить выбор Ариане, которая останавливает его на силенциарии Анастасии. Этот ответ, принесенный патриархом, возрадовал и возвеселил всех, и Анастасий был тут же приведен и помещен для безопасности в Консисторию. 10 апреля было посвящено похоронам Зенона, и ритуал инвеституры происходит на следующий день. Гражданские и военные чины, оповещенные накануне, приходят во Дворец в белых хламидах, после чего происходит прием в Консистории, где вместе с ними принимают и одновременно пришедшего патриарха. Анастасий идет в портик Большого триклиния, где он приносит клятву в том, что будет править по совести и чести, потом идет в императорскую ложу Ипподрома,

[59] De cerimoniis. P. 419. L. 7–8. Предполагается, что вершиной провозглашения нового императора является настойчивое «требование» народа, как это видно из «Книги церемоний» (I. 93), аналогично для возведения в ранг цесаря и нобелиссима (Ibid. I. 43–44).

[60] По поводу способа провозглашения даты Пасхи в эту эпоху см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. II: История Церкви в период до Константина Великого. М., 1994. С. 444–451. — *Примеч. пер.*

[61] De cerimoniis. P. 420. L. 15–16. Намек на исаврийское происхождение Зенона.

являющуюся частью Дворца. Сначала он входит в Триклиний ложи, что-то вроде частного салона, спрятанного от посторонних взглядов, дабы облачиться в дивитесий, тубии и кампагии[62], затем восходит на трибуну и становится лицом к солдатам, стоящим в stama, чьи знамена и штандарты положены к ногам, и к приветствующему его народу, сидящему на ступенях Ипподрома. Анастасия поднимают на щит, и *campiductor* возлагает на него свою гривну. Знамена и штандарты тут же воздвигаются. Венчание закончено, новый император сходит со щита, вновь вступает в Триклиний императорской ложи, где патриарх, возгласив Κύριε ἐλέησον, облачает его в хламиду и венчает диадимой. В таком облачении он появляется на трибуне (κάθισμα), приветствуемый толпой, величающей его августом. Последующее не представляет ничего необычного: император велит своему «пресс-секретарю», либеллисию, произнести речь, раздает солдатам ожидаемую мзду, отправляется с процессией в Святую Софию для краткой службы, возвращается во Дворец и распускает всех, кроме приглашенных на трапезу.

Многочисленные особенности могли привлечь здесь внимание Петра Патрикия. В первую очередь, роль, возложенная на Ариану после кончины ненавидимого императора, ее первого мужа, для того, чтобы утвердить преемство и передачу власти в опасной ситуации кризиса и раскола. Выбор соответствующих партий не останавливается сразу на кандидатуре Анастасия (что как раз и могло бы привести к традиционному и символическому «гласу народа»), но на свободном выборе августы, заимствующей на короткий срок позу и лексику императора-самодержца и даже триумфатора, перед тем как вернуться к более обычным функциям, а именно наследницы по праву крови, узаконивающей *homo novus* своим вторым браком. Равным образом примечательна новая конфигурация власти с ее двумя полюсами, в которые превратились Ипподром, где армия заняла свое место рядом с народом, и Дворец, где гражданские и военные чиновники собрались в непосредственной близости от императорских покоев и Схол. Эти два полюса связаны между собой: благодаря устройству кафизмы сначала Ариана, а потом и Анастасий, не выходя из Дворца, могут обратиться к народу или армии и получить корону. В этой сжатой церемонии, не столь динамичной, но весьма интенсивной, Марсово поле Евдома вместилось в тесные рамки императорской ложи и расположенного перед ним пространства (στάμα), и сам *adventus* есть лишь безопасное появление перед народной стихией, но все необходимые элементы здесь присутствуют. Отметим,

[62] Позолоченные сандалии и льняные ленты, обвязывающие ноги, как принадлежность облачения сначала консула, а затем триумфатора и императора.

наконец, что христианская тональность здесь усиливается: слагающаяся традиция стремится выбрать дни церковных праздников для венчания на царство (в данном случае Пасха, символ спасения вселенской Империи); как на соборных заседаниях, Евангелие, возложенное в зале совещаний, напоминает сановникам об их нравственной ответственности, наконец, патриарх участвует во всех событиях, восседает среди сановников, делегируется ими для переговоров с августой, сопровождает ее на Ипподром, облачает Анастасия в хламиду, возлагает на главу его венец и возглавляет, наконец, краткую службу в Святой Софии. Такая христианизация церемониала, безусловно, показательна, но повсеместное присутствие патриарха не означает институционального признания роли Церкви, которая является лишь гарантом «православия» нового государя, подозреваемого в симпатиях к ереси монофиситов[63]. Евфимий здесь предстает лишь как не вполне обычный чиновник. Настоящее венчание все еще совершается *campiductor*'ом, а не патриархом, возлагающим на императора в полумраке Триклиния, спрятанного от взоров толпы, царские инсигнии, которые новоприобретенное достоинство позволяет ему носить.

Воцарение Юстина I (I, 93)[64] добавляет к этому сценарию лишь одно новшество — «беспорядок»[65], напоминающий, как нельзя кстати, что церемониал провозглашения всегда есть плод стечения событий, который власть стремилась ритуализировать, но над которым она могла потерять контроль. К моменту смерти Анастасия в ночь с 9 на 10 июля 518 г. не было ни императора, способного короновать своего преемника, ни августы, которая могла бы обеспечить передачу власти. Раскол, лишь угрожавший империи в 491 г., на этот раз все-таки произошел, и ситуация становится «почти неконтролируемой» даже в рамках ритуала[66]. Магистр Целер и *comes* экскувитов Юстин были вызваны во Дворец, где каждый обратился к свои солдатам[67]. В это время народ собирается на Ипподроме, славословит Сенат и требует «для армии и всего мира Богоизбранного императора». Седалища расставлены в портике, примыкающем к Большому триклинию, и сановники во главе с патриархом напрасно стараются прийти к какому-либо соглашению о возможной кандидатуре. Перед лицом

[63] Ср. мнение Н. В. Покровского в его работе: *Покровский Н. В.* Чин коронования государей в его истории. СПб., 1883 (= Церковный вестник. 1883. № 19–21). — *Примеч. пер.*

[64] По поводу Юстина см.: PLRE. II. P. 648–651; о его избрании см.: *Stein E.* Histoire du Bas-Empire / Éd. J.-R. Palanque. Bruges, 1959. II. P. 219–220.

[65] De cerimoniis. P. 426. L. 3–4.

[66] Ibid. L. 5–6.

[67] Напряженность между двумя гвардейскими корпусами — Схолами и Экскувитами существует постоянно. По поводу Целера, см.: PLRE. II. P. 275–277.

этих продолжающихся разногласий экскувиты, солдаты одной из частей дворцовой стражи, приходят на Ипподром и поднимают на щит некоего трибуна по имени Иоанн[68], приближенного Юстина, который чуть позднее станет епископом Гераклеи (очевидно, это был единственный способ выжить после такого неудачного «хожения во власть»). Со своей стороны, в Триклинии XIX аккувитов солдаты другого «спецподразделения» Дворца, Схол, сажают на предназначенный для императора трон *magister praesentalis* Патрикия[69], которого они намереваются короновать — нечто вроде возношения на щите. За этим следует всеобщая потасовка, смута во Дворце, в ходе которой Патрикий с большим трудом был спасен от рук экскувитов. Они, хозяева положения, предлагают кандидатов, каждый раз колотя в двери из слоновой кости, ведущие из Триклиния в императорские покои, и требуя от евнухов Опочивальни, кубикулариев, вынести им императорские инсигнии для «своих» ставленников, но те каждый раз отказываются. Совещание в Сенате склоняет чашу весов в пользу самого Юстина, удивленного этим выбором и отказывающегося его принять, которому солдаты Схол разбивают лицо в решающей драке.

Все институциональные элементы собраны вместе: Дворец, утративший способность действовать, нерешительные сановники и сенаторы, пребывающие в несогласии, соперничающие армейские части и евнухи Опочивальни, защищающие от них императорские регалии. Но далее церемониал разворачивается согласно предшествующим сценариям: Юстин приходит в ложу Ипподрома с сановниками и патриархом, который только что вступил в должность (Иоанн II, 518–520), затем поднимается на щит, и *compiductor* венчает его гривной у подножия кафизмы. Единственное интересное новшество: он не возвращается в Триклиний ложи, дабы принять инсигнии, которые кубикуларии наконец решились принести; солдаты со своими щитами выстраиваются «черепахой», дабы сокрыть его от любопытных глаз, пока патриарх «возлагает венец на его главу» и, без сомнения, облачает его в хламиду. Эта деталь подтверждает, что патриарх не венчает нового государя, а лишь скромно совершает его *mutatio vestis*, не творящее само по себе нового императора, но лишь вверяющее ему регалии, хранимые в императорской Опочивальне.

«Нам кажется столь же необходимым объяснить, как один император созидается другим императором», — кратко пишет Петр Патрикий[70] перед тем, как в нескольких строках изложить истории венчания Льва Младшего его дедом Львом I 17 ноября 473 г. (I, 94) и Юстиниана своим

[68] Ibid. P. 609.

[69] Ibid. P. 840–842. Издатель не понял, что речь шла об имени собственном.

[70] De cerimoniis. I. 103. P. 431. L. 3–4.

дядей Юстином 1 апреля 527 г. (I, 95). Речь идет не о династии, но о передаче в самый последний момент Империи императором, подошедшим к земной черте, родственникам: младенцу-внуку, который будет играть лишь символическую роль (Лев II)[71], или племяннику, уже наслаждающемуся реальной властью (Юстиниан). Церемониал здесь сводится лишь к самым существенным моментам. В первом случае действующий император появляется в ложе Ипподрома с патриархом ошуюю и цесарем одесную. Патриарх читает молитву, народ произносит заключительное «Аминь!», и дед коронует своего внука. После этого раздаются приветственные крики, городской префект приносит дары, а Сенат — μοδίολον χρυσοῦν, потом солдатам раздается мзда. Во втором случае все происходит в Трибунале XIX аккувитов (иначе говоря, во дворе Дельфакса), во время *silention*'а, доступного лишь одним сановникам и символически представленной армии, где разворачивается та же сцена с тем же участием патриарха.

С точки зрения церемониала перенесение места провозглашения императора с Евдома на Ипподром и превращение *adventus*'а в крестный ход из Дворца в Святую Софию свидетельствуют о некотором сужении ритуального пространства, но структура церемониала в обоих случаях аналогична. Главное различие, которое можно найти и в последующую эпоху и которое соответствует двум уже нам известным представлениям о царской власти, имеет место между поставлением «нового императора», для которого совершается или имитируется процедура захвата власти, и «преемником», получающим венец из рук своего предшественника.

## От церемонии — к истории

Между протоколами Петра Патрикия и соответствующей главой «Книги церемоний» легко ощущается различающий их колорит эпох и стилей. То правда, что ритуал немного изменился: еще достаточно живой в V в., он стремится к сухой схеме в VI столетии — как об этом с сожалением напишет сам Петр, отмечая неподобающее значение, отводимое в это время Ипподрому, — и превращается в окаменелость в X столетии. Однако эти изменения крайне незначительны и не являются принципиальными. В средневековых текстах угадывается стремление к большей формализации по сравнению с поздней античностью, но в особенной

[71] Сын Арианы и Зенона Лев Младший родился в 467 г., был возведен в достоинство цесаря в октябре 473 г. и был консулом в 474 г. Став единственным законным императором после смерти Льва I, 18 января 474 г., он коронует своего отца Зенона 9 февраля и умирает в том же году, будучи семи лет отроду. См.: PLRE. II. P. 664–665.

степени чувствуется разница подходов. Соображения личного характера естественным образом заставляют Константина Багрянородного представить императорскую власть как наследственную и династическую и тем защищенную от возможных потрясений. Тогда как церемониймейстер VI в. приводит целую гамму образцов, соответствующих разнообразным конкретно-историческим ситуациям, компилятор X в. стремится все мыслимые венчания привести к одному знаменателю. Не находя в них ничего более значительного, он довольствуется лишь шествием в Святую Софию, финальным эпизодом, необходимым, но недостаточным.

В действительности правда на стороне Петра Патрикия: каждому императору — свое венчание на царство. Даже после VI в. сохраненные его описанием образцы продолжают оставаться значимыми или, по меньшей мере, предлагаются на выбор тем, кто получает Империю, будучи используемы в различных сочетаниях и оставляя место для импровизаций и инноваций. Короткие заметки по поводу провозглашений или венчаний, содержащиеся в исторических источниках, сначала указывают на существенную разницу, на которую уже обратил внимание Петр Патрикий и которую «Книга церемоний» так и не сумела скрыть, между теми, кто получает власть, ставшую вакантной после естественной или насильственной смерти своего предшественника, и теми — чаще всего наследниками по праву родства, -- кого их предшественники приобщили к βασιλεία еще при собственной жизни.

Если император оказывается «новым человеком», который искушает судьбу сам или которого народное возмущение вознесло на вершину власти, то обычно мы имеем дело с продолжительным церемониалом, постоянно приспосабливающимся к неловким ситуациям, с ярко выраженными различиями и иногда с достаточно долгими проволочками между провозглашением (ἀναγόρευσις, ἀνακήρυξις) и собственно венчанием на царство (στέψις, στέψιμον).

Такова была история Фоки, о котором «Пасхальная хроника» сообщает, что тот «был венчан Кириаком, патриархом Константинопольским, в церкви Святого Иоанна на Евдоме», в пятницу 23 ноября 602 г., на следующий день после поспешного бегства Маврикия и его семьи, и что он вошел в столицу двумя днями позже, 25 ноября, в воскресенье, восседая на колеснице посредине толпы, в которой уже не было его противников, и следуя классическим маршрутом: Евдом, Золотые Ворота, портик Троады[72], Меса, Дворец[73]. Конечно, солдатское провозглашение

[72] То есть западная часть Месы, см.: *Mango C.* Le développement urbain de Constantinople. P. 28, 30.

[73] Chronicon Paschale. P. 693.

предшествовало патриаршему венчанию, которое произошло на Евдоме, а не в Святой Софии, дабы поторопить события, ускорить признание узурпатора и позволить перенести торжественный вход на воскресенье, когда споры уже утихнут. Здесь мы сталкиваемся с ситуацией, когда вооруженное восстание, гражданская война и императорский церемониал следуют одно за другим.

Гораздо более сложно выявить обычный церемониал в череде событий, которые знаменовали триумф возглавляемого Ираклием восстания против Фоки. Чтобы достичь цели, «Пасхальная хроника» пренебрегает изложением существа дела и заключает: «В девятый час сего понедельника [5 октября 610 г.] Ираклий был венчан императором в Пресвятой Великой церкви патриархом Константинопольским Сергием. На следующий день, во вторник, была встреча на Ипподроме, в продолжение которой... и т. д.»[74]. Патриарх Никифор старается различить эти два институциональных этапа: после вспыхнувшего бунта и въезда Ираклия как победителя в город состоялись его провозглашение Сенатом и народом, которое, как автор хочет нас убедить, стало большой неожиданностью для заинтересованного лица, и венчание патриархом[75]. Феофан приводит более пространный, но более путаный рассказ: Ираклий прибывает в Абидос, воссоединяется с противниками Фоки, достигает Гераклеи, получает венец, который митрополит Кизический взял в церкви Богородицы и отправил ему, приходит в Константинополь морем, высаживается в порту Софианы и, когда насилие прекратилось, венчается патриархом Сергием в приделе Святого Стефана во Дворце: «в тот же день была коронована августой его невеста Евдокия, и оба получили в тот же день у патриарха Сергия брачные венцы; так в один день он стал мужем и самодержцем»[76]. Нужно ли полагать, что, увлекшись игрой слов по поводу двух венцов (брачного и царского), Феофан перепутал Святую Софию и дворцовую церковь Святого Стефана, где действительно совершались императорские браковенчания? Необязательно, поскольку именно в приделе Святого Стефана непосредственно перед шествием в Святую Софию был коронован Ираклона в 638 г.[77] Во всяком случае, поучительно то, что в его рассказе начало церемониала оказалось связано с восстанием и что торжественность венчания на царство была смешана с семейным и частным торжеством брака.

[74] Ibid. P. 701. Хроника указывает дату: понедельник, 6 октября, которая не точна, поскольку это число приходится на вторник, следовательно, нужно отказаться либо от дня недели, либо от числа данного месяца.

[75] *Nicephorus*. Breviarium. P. 36–39.

[76] *Theophanes*. Chronographia. P. 298–299.

[77] De cerimoniis. II. 27. P. 628.

По поводу восшествия на престол эфемерного Артемия — Анастасия II (4 июня 713 г.) краткий рассказ диакона Агафона сообщает следующее: на следующий день после ослепления его предшественника (3 июня 713 г.), на праздник Пятидесятницы, новый император, бывший секретарь Дворца (ἀσηκρήτης), был возведен на трон (ἀνακηρύττεται) «избранием и искусом» (ψέφῳ τινὶ καὶ δοκιμασίᾳ) Сената, всего духовенства, армии и «городского народа», после того как он был провозглашен императором (ἀναγορευθείς) в Святой Софии и венчан (στεφθείς) внутри алтаря патриархом Иоанном[78]. Каждый из актеров сохраняет свою роль, но порядок сцен оказался смещен. Значительная перемена, если верить другим источникам, заключалась в следующем: в порыве восстания, под угрозой болгарского вторжения «народ» собрался в Великой церкви для провозглашения нового императора[79].

А вот и классический случай: полководец провозглашается войсками вне Константинополя в силу своего личного успеха или угрожающих Империи превратностей, затем направляется в столицу и вступает в нее как победитель, дабы венчаться здесь на царство, постепенно превращая силовой захват власти в церемонию легитимации. После Фоки и Ираклия этот вариант воплотился в судьбе Льва III, стратига Анатолийской фемы, который был провозглашен императором своими войсками в апреле 716 г. и совершил традиционный въезд в столицу через Золотые Ворота 25 марта 717 г., уже после того, как состоялось его чисто формальное избрание[80].

Есть и другой вариант: 11 июля 813 г., после разгрома императорской армии болгарами хана Крума у Версиникии, стратиг Анатолии Лев был избран своими сотоварищами в преемники Михаилу I, но он избегает какой-либо поспешности, оставляет патриарху пространство для маневра, подписывает исповедание собственного православия, организовывает на Евдоме народное одобрение выбора армии, входит в город через ворота Харисиос, сохраняет жизнь своему предшественнику и его семье, вступает во Дворец и на следующий день получает корону на амвоне Святой Софии. Ниспосланный свыше спаситель сумел стать «законнейшим императором»[81].

Полтора века спустя, в 963 г., Никифор Фока принимает власть по тому же сценарию, и историкам крупно повезло, что организатор его восшествия на престол, Василий Паракимомен, был одновременно и

[78] *Mansi*. XII. Col. 192; см.: Χριστοφιλοπούλου Αἰ. Ἐκλογή. Σ. 76.

[79] *Nicephorus*. Breviarium. 48. P. 114–117; *Theophanes*. Chronographia. P. 383.

[80] *Nicephorus*. Breviarium. 52. P. 120–121.

[81] *Theophanes*. Chronographia. P. 502.

редактором «Книги церемоний» и что он добавил к записям Петра Патрикия (если вообще не он сам внес в памятник эти записи) подробнейший рассказ о провозглашении и венчании Никифора, в котором он, не без основания, усматривал образец для подражания. После смерти Романа II (15 марта 963 г.) династическое преемство было связано с двумя сыновьями почившего императора: Василием и Константином, оба они были коронованы, но им было соответственно пять и три года. Августа Феофано принимает на себя регенство, и паракимонен Иосиф Врингас заправляет всем. Второго июля Никифор Фока, магистр и доместик Схол Востока, провозглашается императором в своем армейском лагере в Каппадокии (ἐν τῷ κάμπῳ, как сказали бы, будь это на Марсовом поле Евдома). Солдаты вытащили его из палатки и вознесли, несмотря на его протесты, на щит. Вот вам и император, но он все еще из расчетливой скромности отказывается носить корону и императорские одежды, кроме пурпурной обуви. Он вступает в сношения с Константинополем, заверяя в своих лучших намерениях в отношении двух юных императоров; однако, несмотря на это, Иосиф Врингас организует сопротивление, усиливает оборону столицы, заставляет Церковь произнести анафему на непокорного и даже пытается схватить его отца Варду, нашедшего убежище в Святой Софии.

С 10 по 13 августа восстание достигает своего апогея: Лев Фока, брат Никифора, вступает в город, а Варда Фока, его отец, устанавливает контроль над Дворцом. Сам Никифор, придя тем временем в Иерею 14 августа, на другой стороне Боспора, а на следующий день присоединил к себе начальника евнухов Опочивальни (παρακοιμούμενος) Василия, препозита (*praepositus*) Иоанна и некоторых чиновников, на которых были возложены обязанности организовать торжественный вход, венчание и утверждение нового государя. Восстание в конце концов превратилось в протокольную церемонию. 16 августа, в день, избранный им самим, Никифор на рассвете пересекает Мраморное море на императорском дромоне, высаживается у Золотых Ворот, на причалах Пиги[82], куда толпа пришла его встречать. Он обходит городские стены снаружи, чтобы достичь мощеной дороги (πλακωτή), идущей от Евдома, и служит молебен в пригородном монастыре Богородицы Авраамитов[83]. Здесь он облачается в императорский скарамагий и в третьем часу дня на коне подъезжает к Золотым Воротам, где его приветствуют димы, прославляя его победы над арабами. Он пересекает их и продолжает свой путь на коне по Месе до форума Константина, где молится в храме Богородицы

[82] *Janin R.* Constantinople Byzantine. P. 234–235.
[83] *Janin R.* Églises et monastères. P. 4–6.

на Форуме[84], облачается в дивитесий, обувается в *campagia* и *campotouba* перед тем, как пойти во Святую Софию крестным ходом. В Орлогии Святой Софии его вновь встречают два дима, приветствуя его таким же образом, как они приветствовали избрание Льва I на Евдоме. В Великой церкви, после совлачения туники и облачения в цицикий, он участвует в торжественном входе вместе с патриархом, достигая сначала алтарной преграды, а затем поднимаясь на амвон, где он облачается в хламиду, а архиерей возлагает на него венец.

Вот прекрасное доказательство тому, что церемониал существенно не изменился и что принципиальная разница между Петром Патрикием и Константином Багрянородным заключается в их точке зрения. Восшествие Никифора Фоки двадцать лет спустя после первого «издания» «Книги Церемоний» заканчивается венчанием в Святой Софии, весьма похожим на то, которое описывается в главе I, 38; но оно начинается провозглашением, совершенным в военном лагере, *adventus*'ом и входом, что весьма похоже, за исключением некоторых деталей, на продолжительный сценарий восшествия на престол Льва I в 457 г. В действительности моделью церемониала являлось не венчание на царство, но конкретный триумф Василия I, вернувшегося победителем из Тефрики и Германикеи в 878 или 879 г., протокол которого сохранился в той же рукописи, что и «Книга церемоний»[85]: тот же маршрут, те же остановки. Здесь нет ничего удивительного. Когда власть не передается по наследству, а достается «новому человеку», всякое императорское провозглашение принимает формы триумфа, и наоборот, если речь идет об императоре, всякий триумф становится новым венчанием на царство и повторяет его первое восшествие на престол. Впрочем, можно задаться вопросом: а не воспользовался ли основатель Македонской династии своим триумфом 873 г. или 878–879 гг., дабы вторично венчаться на царство и изгладить из общественной памяти посредством церемониала «по обычаю древних», как уточняет протокол, ту примитивную церемонию передачи власти, в которой он участвовал в 866 г., когда получил венец императора-соправителя из рук Михаила III[86]?

[84] Ibid. P. 236–237. Речь идет о церкви, построенной Василием I.

[85] См.: *Haldon J. F.* Constantine Porphyrogenitus. P. 140–146. Дж. Ф. Хэлдон скорее придерживается даты 878, чем 879 г.; по поводу двух триумфов Василия I (873 и 878/879 гг.) см.: *McCormick S.* Eternal Victory. P. 154–157, 169.

[86] «Vita Basilii» уточняет по поводу каждого из двух триумфов, что «Василий получил венец победы из рук патриарха, как древние императоры» (см.: *Theophanes Continuatus*. Chronographia. 40, 49. P. 271, 284), и протокол триумфа 878/879 г. сообщает о золотом венце, поднесенном ему префектом «как в древности», то есть как во времена Юстиниана, протокол триумфа которого в 559 г. был приведен ранее в том

В случае простой передачи власти правящим императором императору-соправителю церемониал естественным образом сосредоточивался во Дворце и предусматривал лишь кратковременное появление на Ипподроме, а затем весьма непродолжительную процессию в Святую Софию. Примеры, приведенные Петром Патрикием, предшествуют становлению первых византийских династий, но с приходом Ираклия появляется обычай вовлечения во власть собственных чад в самом нежном возрасте и формируется соответствующий ритуал.

«Пасхальная хроника», превосходный свидетель, так описывает венчание Ираклия-Константина (Константина III) в возрасте 8 месяцев: «В сей год [613] 22 числа месяца авдинея, января по римскому обычаю, дитя Ираклий Новый Константин был коронован во Дворце как βασιλεύς своим отцом Ираклием. И сразу же восходит он на Ипподром, и там, уже коронованный, он был почтен сенаторами как βασιλεύς, восславлен димами, и несомый Филаретом, отправился со своим отцом в Великую церковь. И предписали начиная с 22 января [в официальных документах] после "во имя [Отца и Сына и т. д.]" писать "царствования пребожественных властителей превеликого благодетеля, вечного августа и самодержца, преблагочестивого Флавия Ираклия в третий год, и во второй год его консульства, и Флавия Ираклия Нового Константина его Богохранимого сына первый год"[87]». Отметим, что венчание совершилось не в Святой Софии и что протокольная формула, которая устанавливается в царствование старшего сына Ираклия с момента его столь раннего соправления, оказывается очевидным новшеством. Она действительно первая в своем роде, ибо Ираклий был первым присоединившим имя своего старшего сына к своему собственному в официальной формуле царствования, чего не сделал Маврикий, даже когда он упразднил промежуточное звено на пути к власти — титул цесарей или, скорее, закрепил его, как мы это видели, лишь за младшими сыновьями, не имеющими шанса на получение царства[88].

Точно так же, безо всякого сомнения, обстояло дело и с Ираклоной, родившимся позднее от второго брака Ираклия, который вначале был возведен в достоинство цесаря, но которого сам Ираклий позднее решил сделать βασιλεύς наравне с Ираклием-Константином. Протокол этого венчания, сохраненный для нас «Книгой церемоний»[89], тем более заслу-

же произведении. Нужно ли здесь проводить параллели с пассажем Генезия по поводу нового венчания? (Iosephi Genesii Regum... S. 80; см. ниже, с. 109, 159; *McCormick M.* Eternal Victory. P. 156–157).

[87] Chronicon Paschale. P. 703–704.

[88] См. выше, с. 44–45.

[89] De cerimoniis. II. 27. P. 627–628.

живает внимания, что описанная здесь ситуация была исключительной, а церемониал еще не устоявшимся. «Подобает ведать, что 4 июля 11 индикта [638] самодержец и великий император [Ираклий], возжелав возвести своего сына Ираклия [Ираклона] из достоинства цесаря в образ царя (εἰς τὸ σχῆμα τῆς βασιλείας), сотворил сие следующим образом. Патриарх[90] и все члены Сената были собраны вместе. И патриарх вошел к императору, который имел пред собой господина Константина [Ираклий-Константин, император-соправитель], единокровного брата [Ираклона][91]. Молитва была провозглашена в Святом Стефане в Дафны[92], и с головы цесаря сняли головной убор (καμηλαύκιον), который он носил, дабы возложить на него императорский венец. И вслед за тем, как иная молитва была вознесена о господине Давиде, [Ираклий] возвел сего последнего в достоинство цесаря, возложив ему на главу ту же камилавку. Затем преславные патриции были извещены, согласно традиции, и вошли в Августей, и они приняли великого императора и его сыновей [Ираклия Константина и Ираклоны] и цесаря [Давида], бывшего с ними. Когда же они вышли[93], все, от консулов до *illustris*, встали на ступенях ἀρέα[94], открыли врата военного квартала[95] и вошли все знаменосцы Схол и димы. В то же время вышел патриарх, и, после того как все были восславлены, император со своими детьми сразу же пошли в Великую церковь, и далее все произошло в Великой церкви по обычаю». Процессия в Святую Софию была лишь завершающей частью церемонии, которая целиком происходила во Дворце, где все участие патриарха сводилось к тому, чтобы вознести молитву в Святом Стефане, и где приветствие сановников сопровождалось внезапным появлением во дворе Трибунала знаменосцев, солдат Схол и представителей народа, напоминающим сцены, целиком происходившие на Евдоме или Ипподроме и описанные Петром Патрикием.

Чуть позднее, в сентябре 641 г., восшествие на престол Константа II, сына Ираклия-Константина (Константина III. — *Примеч. пер.*), привело к тому, что Петр Патрикий назвал бы «пертурбацией». Ираклона, под давлением народного движения, был вынужден возвести своего племян-

[90] Патриархом тогда был Сергий, который скончался лишь 9 декабря того же года.

[91] В действительности сводный брат.

[92] Если верить Феофану, то именно там был венчан сам Ираклий.

[93] После приветствия сановники действительно выходят из Августея во двор Трибунала (*area*), где они предстоят на ступенях.

[94] Речь идет о внутреннем дворе, образованном Трибуналом XIX аккувитов.

[95] Термин ἅρμα имеет иногда в «Книге церемоний» именно такое значение (De cerimoniis. P. 392. L. 15; 558. L. 2; 628. L. 15; 676. L. 15); см.: *Guilland R.* Études de topographie de Constantinople byzantine. Berlin; Amsterdam, 1969. I. P. 3.

ника в достоинство βασιλέα, но исполнил это с очевидной неохотой: он пришел в храм (Святую Софию) с патриархом Пирром, восшел на амвон и повелел (патриарху) короновать Константа II: «Но толпа заставила его совершить сие самому. Тогда он взял в церкви венец своего отца Ираклия и совершил все положенное»[96]. Венчание, совершаемое патриархом, необходимое тогда, когда императорский трон оказывался вакантным, расценивалось как аномалия, оскорбление и даже уничижение значимости самого действа в том случае, когда император-самодержец был еще жив и мог все совершить сам. Мало-помалу традиция устоялась: венчание стало происходить на амвоне Святой Софии во дни двунадесятых праздников: Рождество, Богоявление, Пасха или Пятидесятница[97]. Именно великий император венчал своего потомка, предназначенного им в преемники. Хотя греческие выражения иногда двусмысленны, следует понимать, что роль патриарха оставалась той же, какой она определена во втором протоколе главы I, 38 «Книги церемоний»: патриарх читает молитву над венцом и хламидой, но не совершает ни венчания, ни облачения.

Тот особый способ, которым Лев IV, сын и внук императора, возвел на трон своего собственного сына Константина VI в 776 г., подчеркивает значимость самой процедуры и значение венчания наследника. Император, как мы это видели[98], как мог, оттягивал время этого венчания, а недовольным отвечал, что он хочет сохранить для своего сына возможность вести жизнь «простого гражданина». Стало быть, затягивание венчания своего наследника до 6-летнего возраста, именно столько было Константину VI в момент церемонии, описанной Феофаном, рассматривалось как отступление от правил[99]. На Ипподроме проходили хорошо подготовленные демонстрации, начиная с Вербного воскресенья и вплоть до Великого четверга, в результате чего император добился от предста-

[96] *Nicephorus*. Breviarium. 31. P. 82–83.

[97] См.: *Grierson Ph.* Catalogue of the Byzantine Coins... P. 402; *Treadgold W.* The Chronological Accuracy of the «Chronicle» of Symeon the Logothete for the Years 813–845 // DOP. 1979. 33. N. 34. P. 166–167. Констант II был, вероятно, коронован на Пасху 654 г., Константин V — на Пасху 720 г, Лев IV — на Пасху 751 г., Константин VI — на Пасху 776 г., Ставрокий, сын Никифора I, — на Рождество 803 г., Феофилакт, сын Михаила I, — на Рождество 811 г., Константин, сын Льва V, — на Рождество 813 г., Василий I — на Троицу 866 г., Константин, первенец Василия, — на Богоявление 868 г., Лев VI — на Богоявление 870 г., Константин VII — на Троицу 908 г., сыновья Романа Лакапина — на Троицу 921 г. и Рождество 924 г., Роман II — на Пасху 945 г., Василий II — на Пасху 960 г. и Константин VII — на Пасху 962 г.

[98] См. выше, с. 37, 59.

[99] *Theophanes*. Chronographia. P. 449–450.

вителей различных социальных групп (армия фем, столичные войска, сенаторы, представители горожан и ремесленников) клятвы на Крестном древе, подтвержденной затем письменно, в верности династии, точнее прямому потомству Льва IV, поскольку основная опасность исходила от возможной узурпации со стороны братьев императора. Эта клятва была дана в Великую пятницу. На следующий день Лев IV возвел в достоинство нобеллисима самого младшего из своих братьев Евдокима в Трибунале XIX аккувитов, затем отправился в Святую Софию с цесарями (своими братьями Никифором и Христофором) и нобелиссимами (братьями Никитой, Анфимом и Евдокимом), сменил покровы на престоле, как это обычно и происходило во время литургии, совершаемой в этот день, восшел на амвон вместе со своим сыном и патриархом, повелел возложить на престол подписанные клятвы верности и провозгласил: «Вот, братья, я уступаю вашей мольбе и даю вам своего сына императором. Вот вы его получаете от Церкви и из руки Христовой». Все дружно воскликнули: «Утверди наши слова, Сыне Божий, ибо мы получаем из руки Твоей господина Константина императором себе, дабы хранить его и умереть за него». Это знакомое нам заклинание, которым собравшиеся требовали Божественного признания человеческого выбора и которое оказывается весьма близким к тому, что мы слышали при воздвижении знамен Льва I на Евдоме[100]. На следующий день, в сам праздник Пасхи (24 апреля)[101], император на рассвете пришел на Ипподром вместе с патриархом. Перед взором всех, на кафисме, был воздвигнут переносной престол (антиминс), патриарх произнес обычную молитву над царскими регалиями, и император венчал своего сына. Затем процессия, возглавляемая двумя цесарями, тремя нобелиссимами и императрицей Ириной, женой Льва IV и матерью Константина VI, отправилась в Святую Софию. То, что венчание имело место на Ипподроме, а не в Святой Софии, есть сознательный ход, согласный с древней традицией и способствующий активному участию народа в происходящем действе, на которое и рассчитывал Лев IV. Роль Церкви в этом событии была не менее значима. Патриарх постоянно присутствует рядом с императором, придавая тем самым религиозную санкцию политическим демаршам. Христос становится гарантом присяги на верность, которую совершают Крестным древом, подтверждают на бумаге подписями участников и собственноручно начертанными крестограммами и торжественно возлагают на алтарь Его Церкви. Нарушение клятвы стало бы, таким образом, чудовищным религиозным преступлением, наказуемым отлучением от причастия и публичной анафемой.

[100] De cerimoniis. I. 91. P. 410–411.

[101] Надо исправить 14 на 24 в тексте Феофана.

Сценарий, приготовленный Львом IV, весьма искусно соотнесен с последованием богослужений Страстной седмицы и пасхальной Литургии. Когда великий император произносит в Великую субботу: «Я вам даю своего сына», — и венчает его на Пасху, параллель между царским сыном и Сыном Божиим, распятым и воскресшим, становится очевидной для всех[102], тем более что Иуда уже здесь: один из братьев Льва IV оказывается вовлечен в заговор несколькими месяцами спустя.

## Выводы

В конце приведенного обзора начинаешь лучше понимать замешательство Константина Багрянородного, когда он пытается предложить модель императорского венчания, и тот жалкий синтез, который представляет «Книга церемоний». Здесь нет постепенно складывающегося и терпимого к различиям церемониала, но есть несколько элементов ритуала, из которых каждый император создает по своему образу и подобию более или менее драматический обряд, вдохновляясь одним из существующих протоколов, выбранным в качестве исторического и политического образца. Этими элементами являются чаяния народа, велегласно требующего себе императора, аккламациями и молитвами, и появление уже венчанного государя на щите, трибуне или церковном амвоне. Действующие лица — народ, армия, сенаторы — могут противостоять друг другу, перегруппировываться или объединяться. Главные места действия — Евдом, Триклиний XIX аккувитов, Ипподром, Святая София или дворцовая церковь — всегда одни и те же, но ритуал свободно перемещается от одного к другому, и само венчание может спокойно происходить в любом из них. Патриарху не важно, где явить свое участие. Диагноз, поставленный Петром Патрикием, предельно точен: это дело предпочтений и обстоятельств. Церемониал лишь сопровождает события, подчеркивая переход от фактической власти к имперской легитимности и придавая тем самым каждому новому вхождению во власть свою собственную тональность.

Церемониймейстер эпохи Юстиниана оказывается также прав, когда среди избранных им протоколов он выделяет в особую категорию те, где «император назначается другим императором». В его время этот способ передачи власти восходил скорее к римским моделям ассоциации соправителя, чем к собственно византийской династической практике.

[102] Не рассчитывал ли Лев IV и на другую евангельскую аллюзию, аллюзию с Отцом, который Сына Своего единородного не пожалел во спасение мира, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную, как вроде бы поступил и сам император (ср.: Ин. 3: 16). — *Примеч. пер.*

Тем более интересно отметить, что это различие углубляется вместо того, чтобы стушеваться, и что церемонии венчания императоров-выскочек и тех императоров, которые родились в пурпуре, более не имеют ничего общего между собой. Первая, как мы видели, родственна *adventus*'у и триумфу и заканчивается «религиозной конфирмацией» уже добытой власти, вторая оказывается сродни обычной процессии, с помощью которой законная власть размножается сама по себе под сводами Святой Софии, на пространстве Ипподрома или в своем Дворце. Эти слабо выраженные особенности церемонии, которая, вообще-то, должна менять природу человека, привнося в нее священную функцию царя, без сомнения, объясняются тем предпочтением, которое отдавалось реальной власти. Узурпатор, которому его солдаты возлагают гривну на шею, и дитя, рожденное императором, исключительно через эту власть приобретают печать царственности, каким бы ни было завершение их пути. Церемониал подтверждает это знамение, но не дарует его. Он ограничивается тем, что указывает на один из возможных путей легитимации: длинный путь императора, рожденного на поле боя, которого город принимает в свои объятия, приобщает к гражданственности, а Церковь подчиняет Богу, и короткий путь императорского сына, зачатого во Дворце, рассматриваемого в качестве помазанника Божия с момента его рождения в багрянице, «багрянородного», и получающего в еще нежном возрасте венец, который есть лишь продолжение уже обретенной власти в новом поколении.

Соправление есть практика древних, которая получила в Византии новое значение. В Риме оно позволяло избегать вакуума власти в момент смерти правителя и потрясений, угрожающих всегда в подобных обстоятельствах самодержавным режимам, к тому же оно способствовало наследственному преемству, избегая оскорбления «республиканских чувств». Но преемник, назначенный таким образом, не возносился прямо на вершины власти и должен был ждать смерти своего предшественника, дабы перейти из ранга цесаря в достоинство августа. Для европейских монархий, которые время от времени или систематически прибегали к подобной практике соправителей, речь шла либо об усилении наследственной власти путем «досрочных выборов», которая сама по себе гарантировала лишь неопределенные права, либо о сохранении прав старшего из наследников, вопреки возможным требованиям младших, либо попросту о включении сына в систему государственного управления в качестве помощника своему отцу[103], но лишь после смерти короля эта предупредительная мера торжественно превращалась

[103] По поводу соправления и его значения в эпоху Капетингов и вплоть до XIII в. см.: *Lewis A. W.* Le Sang royal. P. 65–74.

в новое царствование. Иначе было в Византии. Цели соправления здесь вроде бы те же: укрепить наследственность и передать «из рук в руки» власть, которая более не находится в руках общества в лице армии, Сената, народа и клира, ставших символическими актерами в спектакле «провозглашения», однако эта процедура более не предусматривает постепенного доступа к βασιλεία, поскольку βασιλεύς-соправитель, даже если он носит титул малого императора, обозначающий, что он еще не обладает всей полнотой власти, есть вместе с тем полноправный βασιλεύς.

Αὐτοκρατορία, полноправное пришествие во власть и обладание ею, обычно служит точкой отсчета нового царствования и находит свое выражение в изменении официальной титулатуры, но, как кажется, не сопровождается никаким значимым ритуалом инвеституры для тех императоров, которые уже получили свой венец. По крайней мере, «Книга церемоний» ничего об этом не говорит, если только это не было сделано в главе, от которой нам досталось лишь название, «О восшествии Романа II» (II, 17). Она сообщает лишь о приеме и трапезе, которые имеют место в годовщину восшествия на престол (τῆς αὐτοκρατορίας), венчания (τοῦ στεψίμου, если оно пришлось на иной день, чем восшествие), рождения (τῆς γεννήσεως) или свадьбы (τοῦ στεφανώματος) каждого императора, и сохраняет текст славления, предусмотренного этими обстоятельствами: «Да подаст вам Господь милость царствовать 100 лет в мире и праздновать целый век настоящий день вашего пришествия»[104]. «Клиторологий» Филофея подтверждает факт такой двойной годовщины для Льва VI и его брата Александра: оба «багрянородные» были коронованы в раннем детстве и, стало быть, являлись βασιλεῖς в момент смерти своего отца Василия 29 августа 886 г., однако автократорами они были провозглашены одновременно на следующий день, 30 августа[105]. Конечно, по смерти великого императора задуманное преемство не всегда осуществлялось автоматически, здесь могли быть некоторые колебания, требующие согласования кандидатуры между сановниками, семейные трения, чтение завещания покойного[106], как после смерти Ираклия — народные волнения, вмешательство узурпатора, попытки установления регентства.

[104] Отметим, однако, что «Книга церемоний» (I. 62, 63, 65) приводит церемониал для кануна и самого дня приема с «представлением», который более точно, согласно аккламациям, есть годовщина αὐτοκρατορία; также следует сделать оговорки по поводу возведения в чины и раздачи подарков, которые совершаются относительно αὐτοκρατορία, венчания на царство, рождения и брака императоров (II. 33, 53).

[105] См.: *Oikonomidès.* Listes de préséance. № 265, 225, 229. P. 221.

[106] Так было по смерти Ираклия, см.: *Nicephorus.* Breviarium / Ed. C. Mango. 28. P. 76–79.

Бывает, что источники говорят и о «провозглашении» (ἀναγόρευσις), особенно, если изначально предусмотренное преемство претерпело изменения или оспаривалось (например, когда Ираклона был провозглашен императором по смерти Ираклия-Константина[107], или когда Константин VI отстранил свою мать, чтобы лично принять власть[108], или когда Михаил III наследовал Феофилу[109]), но речь не идет об особой церемонии: здесь было совершенно достаточно простой аккламации. Насколько мне известно, лишь один Василий I получил из патриарших рук, как новопоставленный император, венец самодержца (αὐτοκρατορικὸν στέμμα), но это было сделано для того, чтобы вычеркнуть из памяти первое коронование, которое он принял из рук убитого им Михаила III, и как об этом пишет историк Генезий, проявивший особое внимание к такому непорядку, дабы «самому положить иное начало своему царствованию»[110].

В течение длительного времени историки задавались вопросом, кто из императоров был впервые венчан патриархом[111]. Трудности, связанные с ответом, были обусловлены разными причинами. Поздние источники начиная с Феофана (начало IX в.) грешат анахронизмами и проецируют на V в. привычное для их времени течение событий; более того, они часто используют глагол «венчать» в переносном смысле, означающем просто «провозгласить императором», или в таких конструкциях, которые позволяют сомневаться в том, кто именно был главным действующим лицом этого венчания: так, когда они заявляют, что император венчает своего сына через патриарха, надо ли понимать, что это происходит при его посредстве или в его присутствии?[112] Иногда интронизация императора, которая предполагает в принципе его избрание Сенатом и провозглашение армией и/или народом с обязатель-

[107] *Nicephorus*. Breviarium. 30. P. 80–81.

[108] *Theophanes*. Chronographia. P. 466.

[109] Iosephi Genesii Regum... S. 51–52; *Ioannes Skylitzes*. Synopsis Historiarum. P. 79.

[110] Iosephi Genesii Regum... S. 80; см. выше, с. 103 и ниже, с. 160–161.

[111] В. Сикель полагал, что первым императором, коронованным патриархом, был Маркиан (*Sickel W.* Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert // BZ. 1898. 7. S. 517), и его мнение подверглось критике со стороны В. Энсслина (*Ensslin W.* Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen und zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell // BZ. 1943–1949. 42. S. 101–115, 369–372). См. также: Χριστοφιλοπούλου Αι. Ἐκλογή. Σ. 65–66). О. Трайтингер утверждает, что император не имел никакой нужды быть коронованным патриархом (*Treitinger O.* Die Oströmicshe Kaiser- und Reichsidee... S. 27–31).

[112] См., напр., «Хронику Феофана» в связи с венчанием Михаилом I Феофилакта (*Theophanes*. Chronographia. P. 494), или Иоанна Скилицу по поводу венчания Константина VII его отцом Львом VI (*Ioannes Skylitzes*. Synopsis Historiarum. P. 189).

ными «возношением», «возглашением» и церковным утверждением-венчанием, может сжаться до нескольких формул, являющих лишь часть вместо целого. По поводу Маркиана в 450 г. Феодор Чтец пишет, что он был провозглашен на Евдоме армией, Малала — что он был венчан Сенатом[113], «Пасхальная хроника» сообщает, что димы нарекли его августом на том же Евдоме[114], Феофан — что Пульхерия призвала к себе патриарха и Сенат, дабы провозгласить его императором[115]. Впрочем, никто из них по-настоящему не ошибается. В отношении Льва I Феофан кратко утверждает, что он был венчан патриархом Анатолием[116]. Но на сей раз из краткости он заблуждается сам или вводит в заблуждение нас.

Протоколы, с которыми мы познакомились, и в самом деле позволяют точно определить роль патриарха и Церкви в избрании и венчании императора. В случае со Львом I в 457 г. Анатолий присутствует в числе прочих сановников на Евдоме, но император на трибуне сам облачается в хламиду и возлагает на себя венец, прикрытый «черепахой» из щитов кандидатов; мы видим главу Церкви лишь позднее в Святой Софии, где он принимает уже венчанного императора. Для того чтобы избрать преемника Зенону в 491 г., архиепископ Евфимий сопровождает Ариану на Ипподром, передает императрице требования сановников и сообщает им ее ответ, возносит молитву перед тем, как облачить Анастасия в хламиду и венчать его в императорской ложе на Ипподроме, но это действие, как мы видели, не является официальным венчанием, это лишь частное благословение инсигний императорской власти, которым государь уже владеет. Юстин I в 518 г. получает на Ипподроме венец из рук патриарха Иоанна, но под прикрытием «черепахи» из щитов. В случае, когда βασιλεία передается от здравствующего императора императору-соправителю, как это было со Львом II в 473 г. и с Юстинианом в 527 г., патриарх стоит рядом с императором на Ипподроме или в Дельфаксе, но он ограничивается лишь молитвословиями. Итак, очевидно, что во второй половине V в. и в VI столетии патриарх оказывается просто сановником, наиболее подходящим для роли посредника между Сенатом или народом и императорской «семьей», предназначенным к тому, чтобы привлечь своими молитвами и благословением Божию благодать, но не играющим какой бы то ни было институциональной роли, кроме той, пожалуй, что

[113] *Theodorius Anagnostes*. Historia ecclesiastica / Ed. G. Ch. Hansen. Berlin, 1995. P. 100; *Ioannes Malalas*. Chronographia / Ed. L. Dindorf. Bonn, 1831. S. 367.

[114] Chronicon Paschale. P. 590.

[115] *Theophanes*. Chronographia. P. 103.

[116] Ibid. P. 110; Иоанн Малала пишет: «После правления Маркиана пребожественный Лев был коронован Сенатом» (*Ioannes Malalas*. Chronographia. S. 369).

он принимает от нового императора периодически, начиная с Анастасия, и постоянно, со времени иконоборчества, собственноручно написанное и подписанное им исповедание православной веры[117].

Избрание происходит под открытым небом, а само венчание, как мы уже говорили, — где придется. Церемония перемещается с трибуны Евдома или из императорской ложи на Ипподроме на амвон Святой Софии, о чем прямо говорится в случае с Константом II в 641 г.[118], что, без сомнения, усиливает ее религиозный характер, но это не придает церковному институту никаких дополнительных прав распоряжаться той властью, которую император получает от Бога прямо и непосредственно. Если Церковь и приобретает определенное значение в процессе легитимации правителя, то лишь потому, что она способна придать большую надежность той клятве верности, которую дают сановники и представители народа, превращая тем самым обычное клятвопреступление в святотатство (как это видно в истории со Львом IV), и внушить императору смирение перед Богом, который единственно и ограничивает его власть. Поэтому в религиозной части церемониала снятие венца столь же значимо, как и его возложение. Участием в этой игре «снять-надеть», которая разворачивается каждый раз при входе во святое место, император признает, что власть, которую он получил от Бога, кончается там, где Бог на земле обитает в святом жилище Своем, и тем более она закончится тогда, когда Христос вернется в последний день судить людей как Царь царей. Венец — это лишь временное одолжение. В тот момент, когда тело почившего императора готовятся опустить в могилу, распорядитель церемонии произносит: «снимите венец с его головы»[119], ибо это Царь царей

---

[117] Патриарх, подозревая Анастасия в сочувствии монофиситам, поставил это исповедание веры условием его венчания, то же касалось и Фоки в 602 г., Льва III в 716 г., Михаила I в 811 г., Льва V в 813 г. См.: *Theophanes*. Chronographia. P. 136 (Анастасий I), 289 (Фока), 390 (Лев III), 493 (Михаил I), 502 (Лев V); Iosephi Genesii Regum... P. 20 (Михаил II). Текст клятвы сохранился в: *Pseudo-Codinos*. Traité des offices. P. 252–254.

[118] *Nicephorus*. Breviarium. 31. P. 82–83.

[119] Ср.: Вопросы Кирика, Саввы и Ильи с ответами Нифонта, архиепископа Новгородского, и других иерархических лиц (1130–1156 гг.) // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. (XI–XIV вв.) // Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1880. Ст. 37; 2-е изд. СПб., 1908. Ст. 37. Пятьдесят третье вопрошание указывает на время погребения усопшего и, возможно, на ориентацию погребенного: «Зашедшю солнцу, не достоит мертвеца хоронити... но тако погрести, яко и еще высоко, како и венец еще не сымется с него: то бо последнее видят солнце до общего воскресения». Издателями канонических памятников «венец», упомянутый в вопрошании, понимается как венчик на голове усопшего, присущий современной практике Русского православия. Однако указание на то, что венец должен сниматься, никак и нигде не комментируется. Представляется, что чин погребения мирян вполне мог оказаться под влиянием ритуала императорского погребения. — *Примеч. пер.*

зовет его покинуть сей мир, дабы присоединиться к Нему, и препозит обвязывает вокруг императорской головы простую пурпурную повязку в память о скончавшемся вместе с ним царствовании[120]. Многочисленные рассказы демонстрируют, что конечная цель земных треключений царского венца — это вотивное приношение в храм[121].

Поучительно, что большинство императоров, по крайней мере начиная с эпохи иконоборчества, устраивали собственное венчание или венчание императора-соправителя в Святой Софии так, чтобы оно совпадало с одним из Двунадесятых праздников или хотя бы с воскресным днем, как если бы эта привязка к богослужебному календарю была необходима, чтобы придать религиозный характер политическому событию. За этим стоит молчаливое признание того, что ритуал сам по себе не сообщает правителю вообще никакой святости, что он не создает, а лишь признает императора, который получил свою власть либо в час зачатия на пурпурном ложе, либо в тот день, когда его публично заявленные политические цели перестали быть частным делом и получили народную поддержку или помощь свыше[122]. На Западе в конце XIV в. коронация отчасти теряет свою значимость под влиянием теории *jus sanguinum*, которая утверждала, что дитя становится королем уже по факту своего рождения и помазание миром ничего к этому не добавляет[123]. В Византии эволюция происходила в обратном направлении: здесь не было коронации в виде освящения, sacré как такового, до тех пор, пока помазание Давидово не перестало рассматриваться как дар, ниспосылаемый наследнику или «новому человеку» непосредственно Богом, без посредства священника или какого-либо обряда, и не стало окончательно делом рук Церкви. Однако эти изменения не явились ранее конца XII — начала XIII столетия[124].

Вот почему Константин Багрянородный, когда речь заходит о венчании на царство, не находит, что сказать, разве что прописные истины.

[120] De cerimoniis. I. 60. P. 275–276.

[121] См. ниже, с. 140–141, 273–278.

[122] То, что некоторые тексты называют «получить пророчество царства», см. ниже, с. 247.

[123] *Barbey J.* Être roi. Le roi et son gouvernement en France de Clovis à Louis XVI. P. 37–42.

[124] См. ниже, с. 343–346.

# Глава III

# ЦЕРЕМОНИАЛ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ

## От Дворца — к Святой Софии[1]

Константин Багрянородный не без умысла ставит во главу угла те придворные церемонии, которые сопровождают торжественное шествие императора в Святую Софию и затем его возвращение во Дворец после церковной службы[2] (планы 1, 2, 3, 4, 5). Описанный им порядок

---

[1] Читателю есть смысл познакомиться также с без преувеличения единственно содержательным отечественным исследованием топографии Константинополя и императорских выходов, основанным на анализе «Книги церемоний», до сих пор не переведенной на русский язык: *Беляев Д. Ф.* BYZANTINA: Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. Кн. I: Обзор главных частей Большого дворца византийских царей (с приложением: Материалы и заметки по истории византийских чинов). СПб., 1891; *Он же.* BYZANTINA: Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. Кн. II: Ежедневные и воскресные приемы византийских царей и праздничные выходы их в храм Св. Софии в IX–X вв. СПб., 1893; *Он же.* BYZANTINA: Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. Кн. III: Богомольные выходы византийских царей в городские и пригородные храмы Константинополя. Посмертное издание. СПб., 1906 (рецензии: *Дестунис Г. С.* // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1897. № 10. С. 532–547; *Кондаков Н. П.* // Византийский временник. СПб., 1901. Т. 1. С. 389–402). См. также: *Иоанн (Рахманов), иеромонах.* Обрядник византийского двора (De cerimoniis aulae byzantinae) как церковно-археологический источник. М., 1895 (рецензия: *Беляев Д. Ф.* // Византийский временник. СПб., 1896. Т. 3. С. 362–376); *Дестунис Г. С.* Топография средневекового Константинополя: Обзор главных сочинений, написанных в последнюю четверть прошедшего века и в нынешнем // Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 225. Отд. 2. СПб., 1883. № 1. С. 1–23; № 2. С. 223–263; *Кондаков Н. П.* Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886 [Тр. VI Археологического съезда в Одессе. 1884 г. Т. III. Одесса, 1887. С. I–IV. С. 1–229]; *Дестунис Г. С.* Историко-топографический очерк сухопутных стен Константинополя // Тр. VI Археологического съезда в Одессе. 1884 г. Т. III. С. 235–280. — *Примеч. пер.*

[2] De cerimoniis. I. 1. P. 5–35; *Vogt A.* Constantin Porphyrogénète. Le livre des cérémonies. I. P. 3–28. По поводу маршрута процессий и топографии Дворца — в ожидании подготовляемого к печати нового издания с необходимыми комментариями — стоит

относится, за редчайшим исключением, к Великим праздникам; речь идет о неизменном действе, пронизывающем все повествование характерной формулой: «[...] и далее все происходило по прежде-реченному чину в соответствии с обычным последованием». Однако здесь речь идет о наиболее торжественном и значимом ритуале, который своим повторением свидетельствует о природе и происхождении императорской власти, утверждает ее легитимность и указывает на установленные для нее пределы. Сама церемония подразумевает несколько этапов.

I. Вначале внутри Дворца разворачиваются долгие и тщательные приготовления. Накануне отдаются соответствующие распоряжения, о чем докладывается императору. В самый день праздника, еще до рассвета, служители Покоев приготовляют царские облачения и инсигнии: веститоры берут в дворцовом храме во имя великомученика Феодора Тирона[3], самого почитаемого из святых воинов, «жезл Моисеев», знаменитую реликвию и одновременно символ власти[4], кубикуларии достают одежду и венцы, спатарии приносят императорское оружие, щиты и копья. Еще до торжественного облачения государь идет молиться в апсиду большого октагонального зала для приемов, Хрисотриклиния, где над троном земного царя изображен Христос во славе, восседающий на престоле Небесного Царствия. Как тореадор, который собирается выйти на арену, император приносит дары и подношения в различные константинопольские храмы: в церковь Богородицы[5], в примыкающий к ней придел Святой Троицы[6], в баптистерий, где находятся «три больших и прекрасных креста», перед которыми он возжигает свечи. Затем процессия идет в Августей, придворную залу старого «Константиновского дворца», где императора приветствуют сановники Хрисотриклиния и офицеры стражи, потом он возвращается в октагональный зал, где уже приготовлены облачения и где служители Покоев вновь приветствует его. После сего он вступает в церковь Первомученика Стефана, расположенную напротив, где он поклоняется знаменитому, украшенному драгоценными камнями кресту святого

обратиться к: *Vogt A.* Commentaire / Constantin Porphyrogénète. Le livre des cérémonies. I. P. 5–78, и к воспроизводимым нами схематическим планам, которые не могут считаться предельно точными, но вполне достаточны для наших целей.

[3] См.: *Janin R.* Églises et monastères. № 7. P. 149–150.

[4] См.: *Pertusi A.* Insegne del potere sovrano e delegato... II. P. 515–521; жезл Моисеев и прочие инсигнии, связанные с ним, на самом деле хранились в церкви Св. Феодора: De cerimoniis. II. 40. P. 640. См. ниже, с. 133–134, 276.

[5] *Janin R.* Églises et monastères. № 86. P. 208.

[6] Ibid. № 2. P. 487.

Константина Великого[7]. Затем он ожидает в покоях Дафны, когда придет патриарший чиновник, референдарий, и сообщит ему об особенностях предстоящего богослужения. Предписанное протоколом смиренное ожидание, вмешательство посланника Великой церкви, диктующей свои условия, — все свидетельствует о том, что церемониал призван подготовить встречу двух властей, каждая из которых является хозяином положения в своей «зоне ответственности».

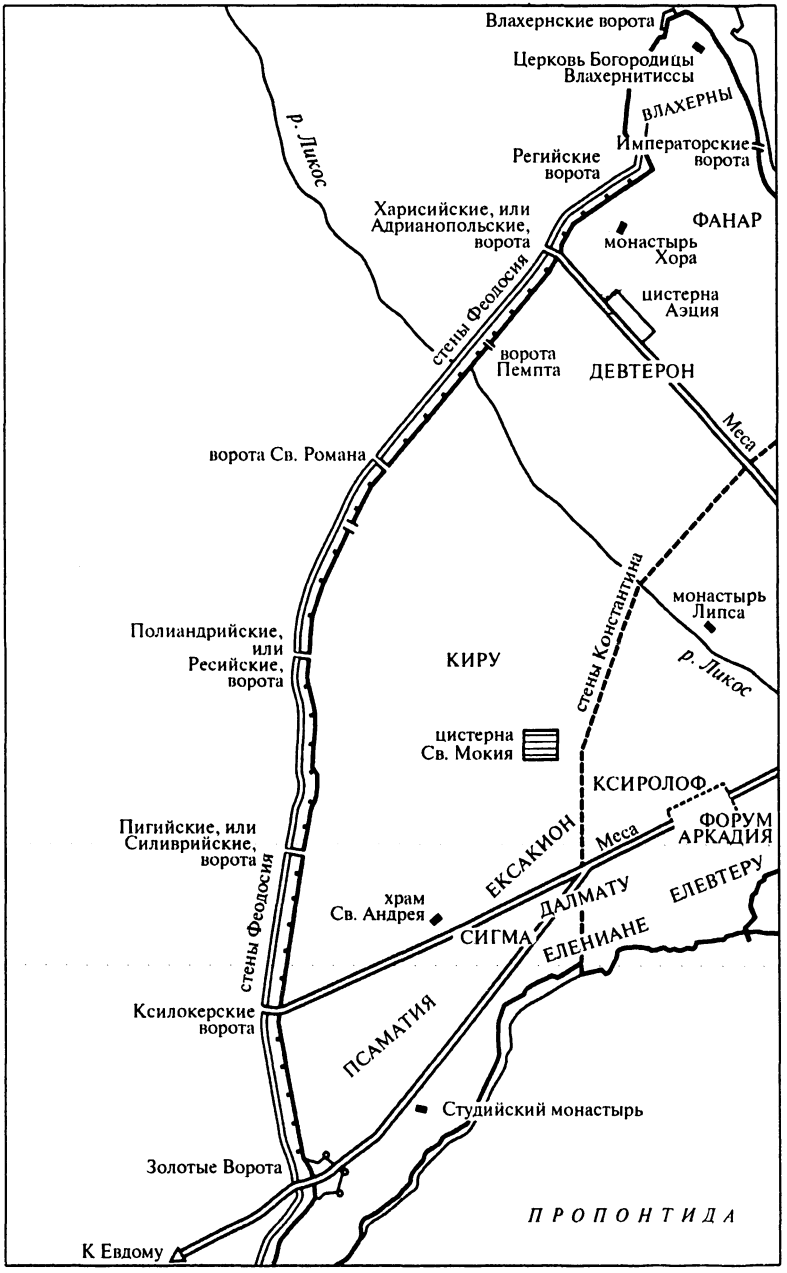
Затем препозиты возлагают венец на главу императора и процессия отправляется в путь, но отнюдь не для того, чтобы тут же покинуть Дворец, но дабы вобрать в себя все элементы придворного мира и придать последний штрих образу государя, который уже облачен веститорами в хламиду и императорскую мантию в Октагоне и предстоит во всеоружии благодаря стараниям офицеров в Ономоде. Кортеж входит в Великую консисторию, где для императора уже приготовлены жезл Моисеев и крест Константинов. Здесь его ждут гражданские чиновники его канцелярии и архива: протасикриты (πρωτασηκρῆτις), нотарии, хартуларии. Процессия направляется в сторону воинского квартала, собственно квартала Схол, совершая остановку в Триклинии Кандидатов, служебном зале первого гвардейской корпуса, где уже собралось духовенство храма Спасителя[8]. Император пересекает ротонду с восемью колоннами, знаменующую собой первую Схолу, и, поклонившись серебряному кресту, установленному на его пути, переходит в служебный зал Экскувитов, другой «роты почетного караула». Там выстроены штандарты и знамена остальных полков, которые будут сопровождать императора в его шествии к Великой церкви, демонстрируя традиционные эмблемы римской власти: *vexilla*, увенчанные орлом или правящей миром богиней судьбы Τύχη, штандарты и константиновские лабарумы, украшенные хризмой. Затем процессия проходит Лихни, зал с лампадами, где возвышаются «образ из Персиды»[9], «иной серебряный крест» и семисвечник.

II. Присутствие димов в ритуале и постоянные «встречи» императора с партиями Голубых и Зеленых предвещают, что начиная с квартала Схол процессия окажется втянута в долгую череду перемещений и остановок, по меньшей мере символических. Народ здесь представлен столь

[7] *Janin R.* Églises et monastères. № 3. P. 473–474. Речь идет о главной церкви старого Дворца. Текст «Книги церемоний» (De cerimoniis. II. 40. P. 640) подтверждает, что крест Константина и связанные с ним инсигнии хранились в церкви Св. Стефана.

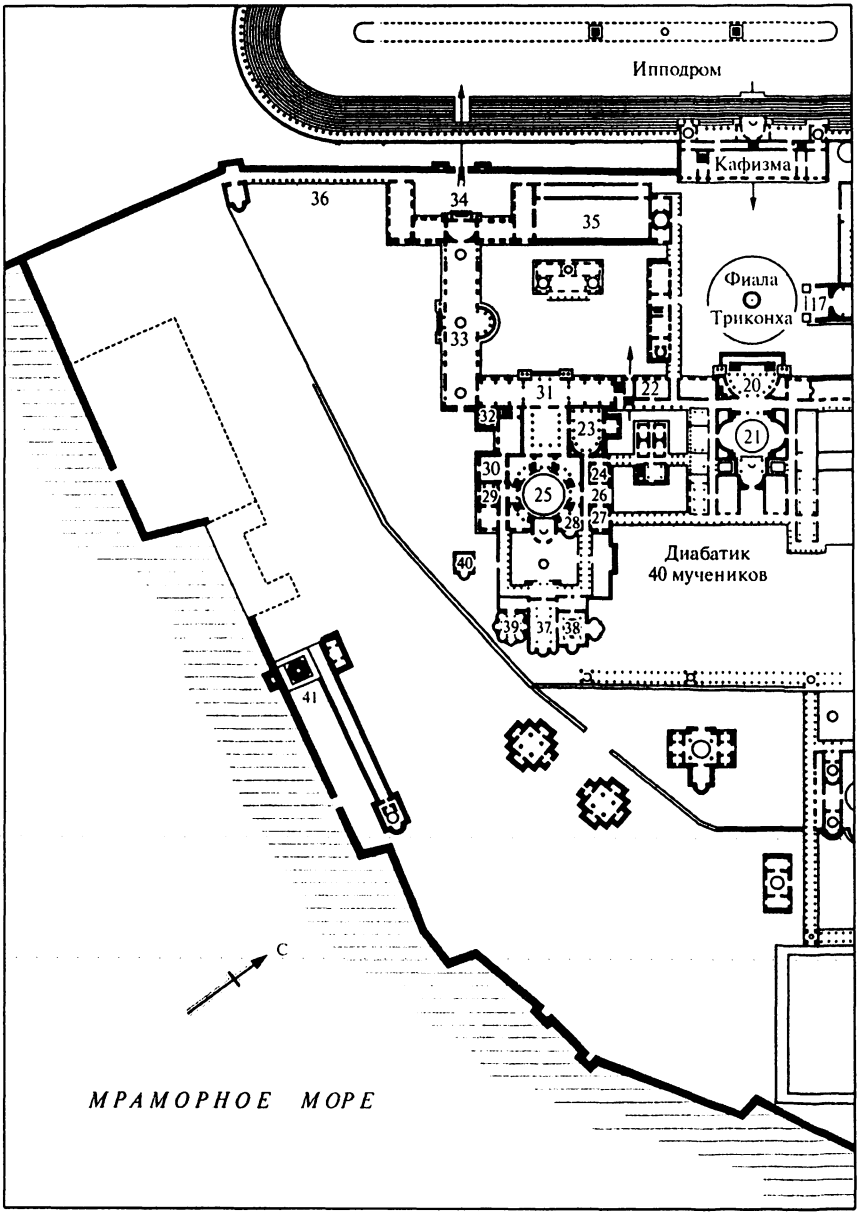
[8] Другой храм Дворца, где хранились императорские штандарты (*Janin R.* Églises et monastères. № 12. P. 511–512).

[9] Речь идет о подлиннике или копии «нерукотворного образа» Спасителя, «святого убруса», перенесенного из Эдессы в Константинополь в 945 г.

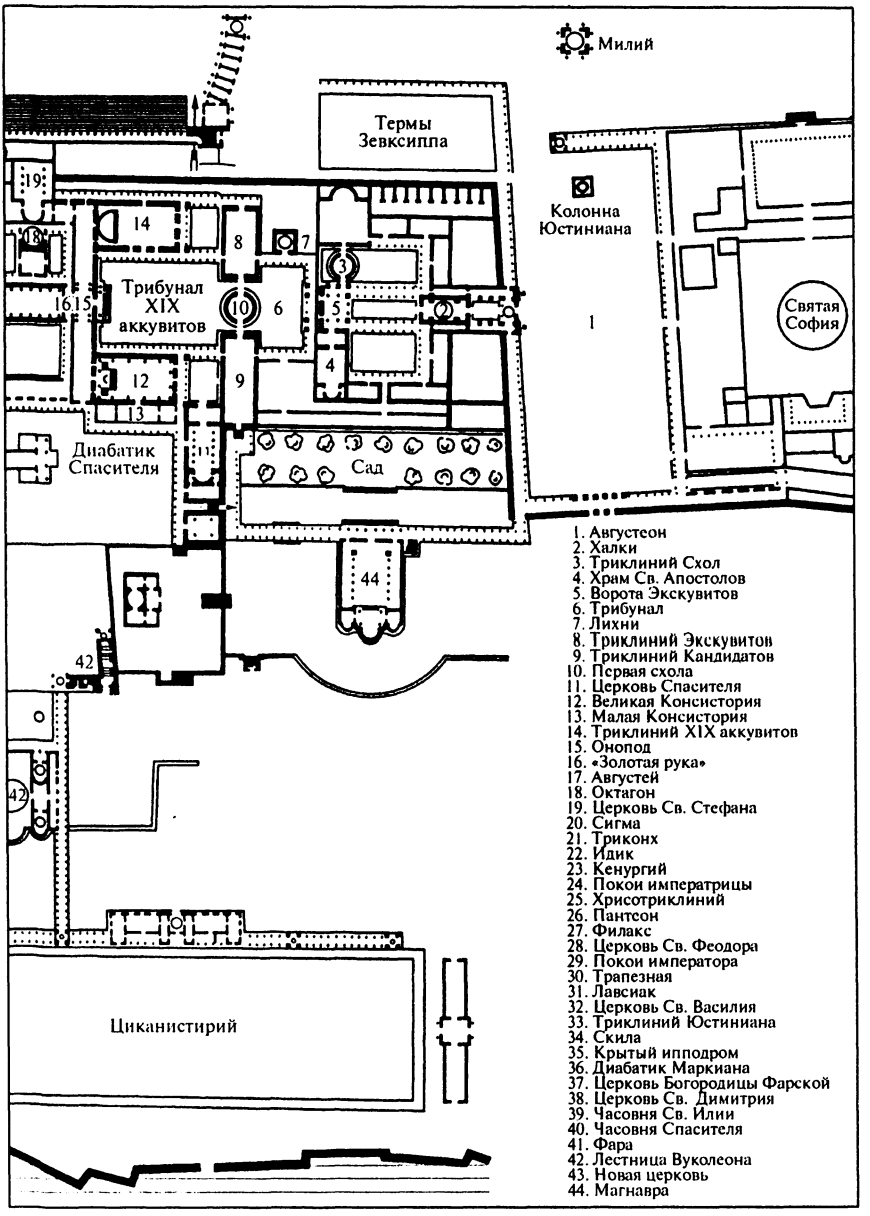



*План 1.* Общий план

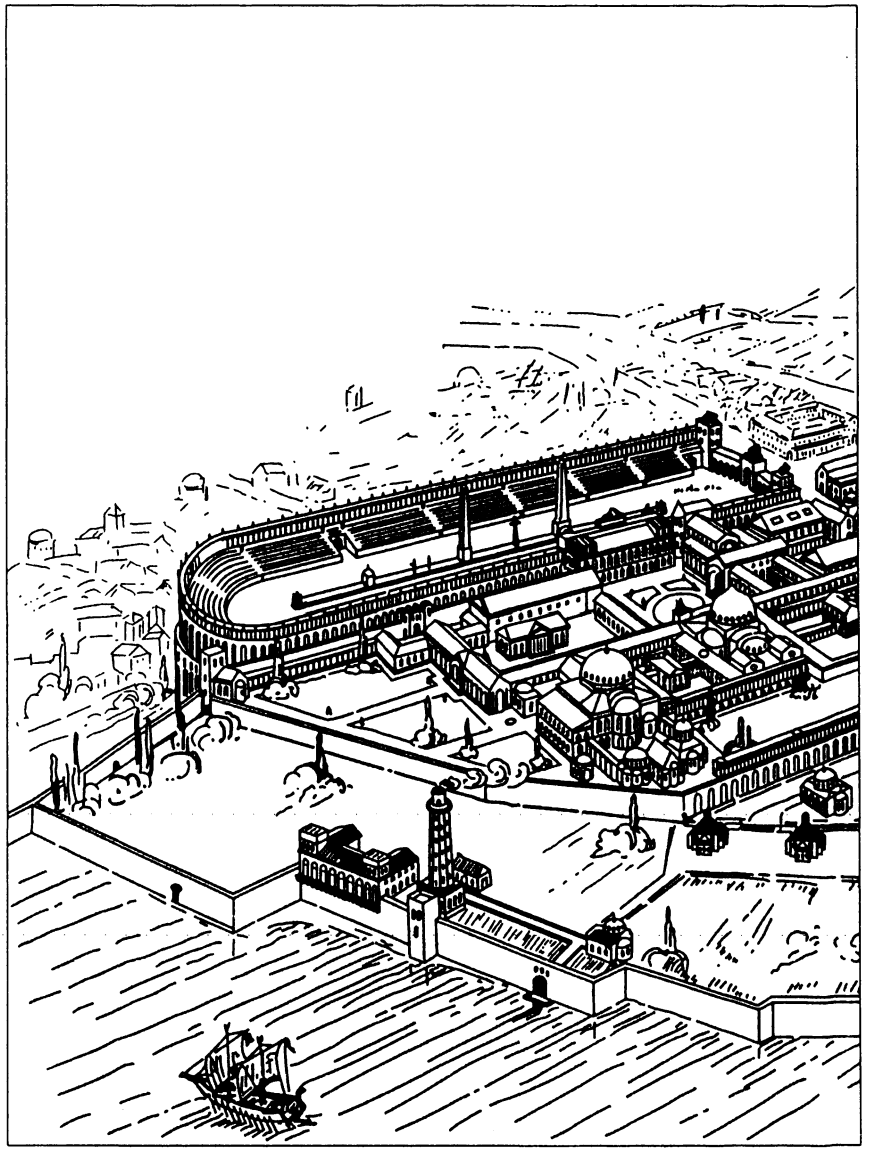
Константинополя



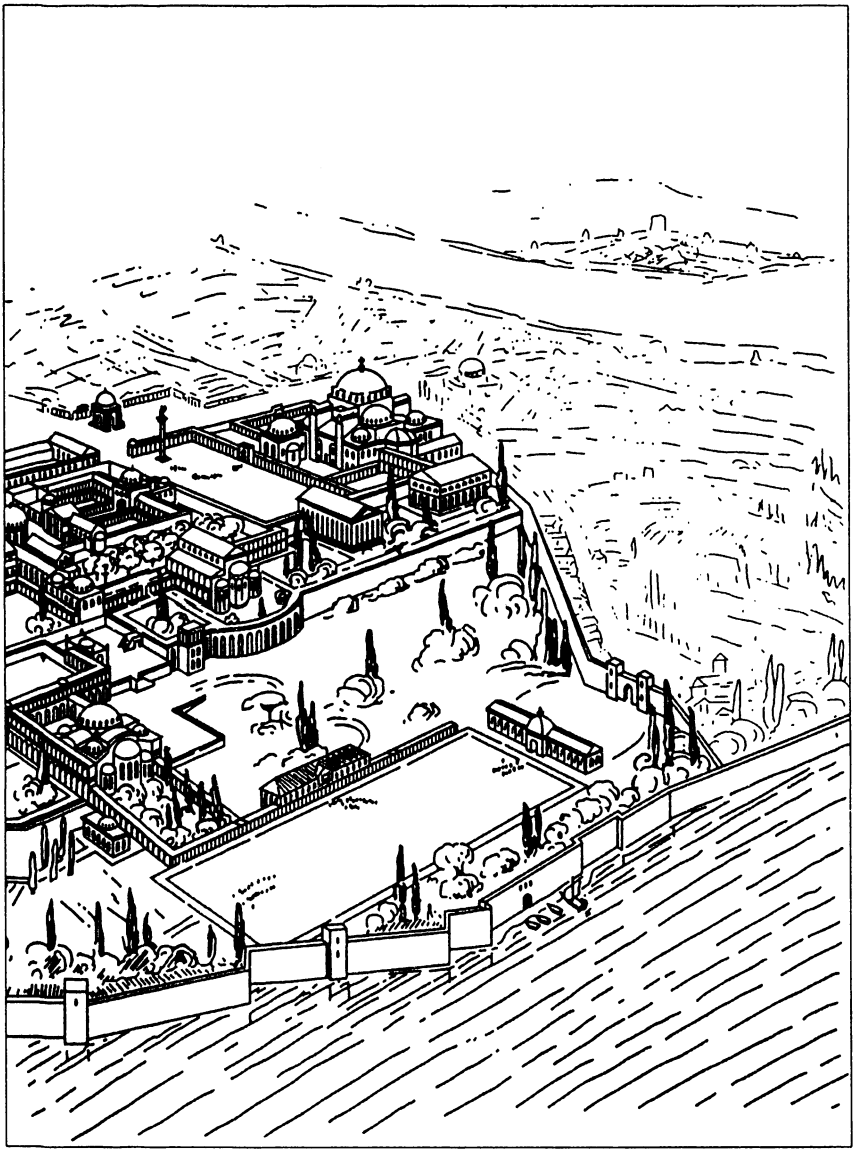

*План 2.* Гипотетический план Великого дворца в Константинополе



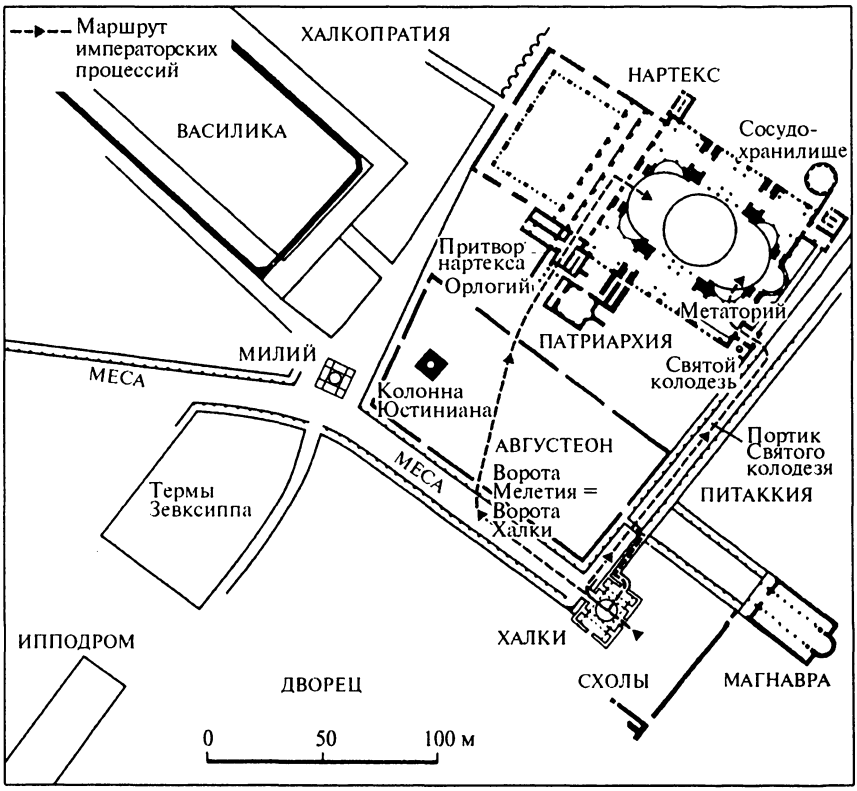

(по: *Vogt A.* Constantin Porphyrogénète. Le Livre des cérémonies. Paris, 1939)



*План 3.* Реконструкция Великого дворца в Константинополе



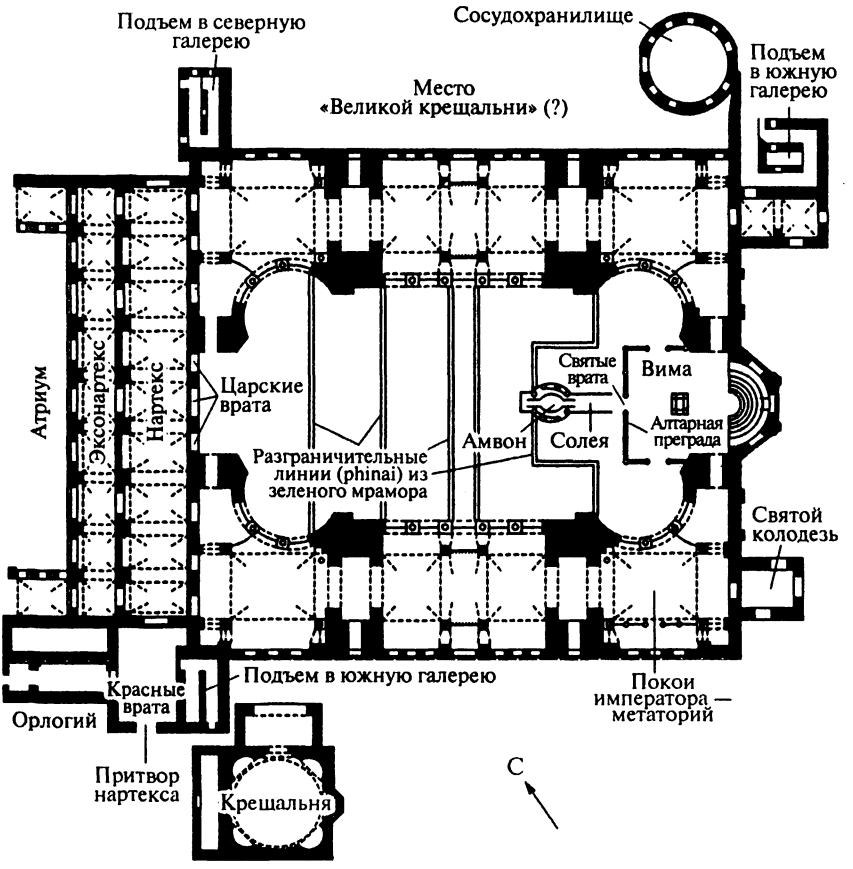
(по: *Vogt A.* Constantin Porphyrogénète. Le Livre des cérémonies)




*План 4.* Гипотетический план маршрута из Великого дворца в Святую Софию (по: *Mango C.* The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople. Copenhagen, 1959)

же символически, но именно он навязывает императорской процессии свой ритм, знакомый нам уже по Ипподрому, ритм двойного чередования Голубых и Зеленых, перотиков и политиков[10]. Под сводами Трибунала,

[10] По поводу этой «четверки», ее организации и деятельности, для ранней эпохи см.: *Cameron A.* Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium. Oxford, 1976. В интересующую нас эпоху «бунташная» активность димов уже прекратилась, впрочем, это не касается конских бегов; к тому же представители «цветных партий» были включены в официальный церемониал. Две «главные» партии, Зеленые и Голубые, обычно именуются «внешними» по отношению к городу, две связанные с ними, «дополнительные», Красные и Белые, оказываются «внутренними», но названия первых зачастую используются для обозначения вторых. Общее описание такой общественно-политиче-




*План 5.* План храма Святой Софии в Константинополе

на выходе из Лихни, «демократ», глава Голубых перотиков, в котором легко узнается доместик Схол, встречает государя и передает ему текст слáвления, которое поет его дим. Зал украшен коврами, шелками, золотом и серебром, принесенными по торжественному случаю торговцами тканями и драгоценными изделиями, здесь же присутствуют и заезжие иностранцы, например Лиутпранд, епископ Кремонский, во время своего пребывания в Константинополе, члены ремесленных корпораций, эпарх и его подчиненные, логофет претория — все те, кто олицетворяют собой

ской системы см.: *Dagron G.* L'organisation et le déroulement des courses d'après le Livre des cérémonies // TM. 2000. 13. P. 1–200.

производство, обмен и порядок. Затем государь останавливается в триклинии Схол под пропилеями церкви Святых Апостолов[11], где «демократ» Зеленых перотиков, иначе говоря доместик Экскувитов, со своим димом вновь приветствует императора в очередном предстоянии, весьма похожем на первое. Затем Голубые перотики и их димократ устраивают ему третью встречу в присутствии медиков и учителей палестры под сводами Халки, всего в нескольких шагах от знаменитых Бронзовых врат, но еще внутри Дворца[12]. И чтобы подчеркнуть предстоящее пересечение пределов Дворца, государя, выходящего под пение хоров, уже за решеткой барьера, расположенного перед вратами, встречают димархи Голубых, возглавляющие фракцию Белых (то есть Голубых политиков). Это четвертый «прием». В пятом участвуют димарх Зеленых и фракция Красных (Зеленых политиков). Он происходит у врат, ведущих к Августеону[13], шестой, и последний, «прием» связан с димархом Голубых и димом Белых, которые встречают императора, когда он подходит к Орлогию Святой Софии[14], солнечным или механическим часам, расположенным у входа в ограду Великой церкви с северной стороны Августеона, правда, где точно, не известно.

III. От Орлогия государь проходит Красными вратами в южный притвор нартекса («пропилеи нартекса»)[15]. Там, за драпировкой, подвешенной к своду и служащей метаторием[16] (μετατώριον), препозиты снимают

---

[11] *Janin R.* Églises et monastères. № 4. P. 50.

[12] По поводу Халки, топографии и истории этого места см.: *Mango C.* The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople. Copenhagen, 1959. P. 73–107.

[13] *Janin R.* Constantinople Byzantine. P. 59–62; *Mango C.* The Brazen House. P. 42–47. Это место, более или менее изолированное и связанное с Дворцом, необходимо пересечь по пути в Святую Софию. Здесь находится колонна, увенчанная конной статуей Юстиниана. Возможно, на той же площадке между дворцом и храмом находился древний Τετραστῶον. Патриарх и его присные находятся в это время на северной стороне Августеона.

[14] *Janin R.* Constantinople Byzantine. P. 102–103. Описание Харуном ибн Яхья механизма, который каждый час показывает различные фигуры, см.: *Vasiliev A. A.* Byzance et les Arabes. II. 2. Bruxelles, 1950. P. 392.

[15] О вратах Святой Софии см.: *Strube Chr.* Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit. Wiesbaden, 1973. S. 46–52, 68. Если «Красные ворота», в единственном числе, упомянуты в «Книге церемоний» как бронзовые врата южного нартекса, выражение «Красные врата» (Ὡραῖαι πῦλαι) встречается во многих текстах и служит для обозначения того, что «Книга церемоний» называет «Царскими вратами», входом из нартекса в центральный неф.

[16] О попытках найти «метаториум» в литургическом пространстве древнерусских храмов домонгольского времени, прежде всего в Святой Софии Новгородской, и их критическом осмыслении см.: *Штендер Г. М., Сивак С. И.* Архитектура интерьера новгородского Софийского собора и некоторые вопросы богослужения // Византинороссика. Т. 1: Литургия, архитектура и искусство Византийского мира / Ред. К. К. Акентьев. СПб., 1995; *Царевская Т. Ю.* О Царьградских реликвиях Антония Новгородского // Восточно-христианские реликвии / Ред. А. М. Лидов. М., 2003. С. 398–409; *Гордиенко Э. А.*

с него венец[17]. Лишившись венца, император переступает порог нартекса, на другом конце которого его ждет патриарх со своим духовенством[18]. Государь прикладывается к Евангелию, которое держит архидиакон, приветствует и взаимно лобызается с патриархом, доходит вместе с ним до Царских врат, ведущих непосредственно в центральный неф[19], и там со свечами в руках после троекратного поклонения они оба возносят хвалу Богу. Затем следует вход (εἴσοδος), начинающий собственно Литургию. Знаменосцы, офицеры и сановники Сената входят первыми и выстраиваются в ряд через весь неф до самой солеи (σωλέα). Крест Константина устанавливается справа от алтаря. Патриарх и император, в свою очередь, пересекают Царские врата. Переступив второй храмовый порог, земной владыка и глава Церкви вместе проходят сквозь центральный неф от Царских врат храма до Святых врат алтаря. Когда император проходит солею, у круглой плиты порфира, называемой омфалием (ὀμφαλόν)[20], патриарх выходит вперед. Он один входит внутрь алтарной преграды и занимает место у левых боковых врат алтаря[21]. Император совершает троекратный поклон, входит в алтарь, кланяется патриарху и идет с ним к престолу. Он целует напрестольную индитию (надо полагать, вышитый на ней образ Христа), которую для него приоткрывает патриарх, поднимая алтарный покров, дабы тот сам не касался святыни, он чествует литургические сосуды и святыни, которые выставляют для него

Часовня Гроба Господня в Софийском соборе // Новгородский исторический сб. СПб., 2003. № 9 (19). С. 94–130. — *Примеч. пер.*

[17] Как мы скоро увидим, Святая София имеет два метатория, один при входе в виде простой завесы, скрывающей императора от посторонних глаз, второй — в виде системы императорских комнат в южном притворе и соотвстствующей части хор; см.: *Papadopoulos J. B.* Le Métatorion des églises byzantines // Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines. Bucarest, 1948. P. 366–372; и особенно: *Strube Chr.* Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel. S. 72–81, который проводит параллель между Святой Софией и прочими церквами Константинополя, куда император шествует в торжественной процессии.

[18] *Goar.* Euchologion. P. 733–734. Это издание сохранило для нас две молитвы, читаемые патриархом каждый раз, когда он встречает императора.

[19] Вне текста «Книги церемоний» они часто именуются, как мы уже говорили, Ὡραῖαι πῦλαι, или πῦλαι μεγάλαι, μέσαι πῦλαι (Le Typikon de la Grande Église / Ed. J. Mateos // Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1962–1963; 165–166. I. P. 144; II. P. 62, 88).

[20] См.: *Treitinger O.* Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee... S. 60.

[21] По поводу расположения этих элементов см.: *Xydis S. G.* The chancel barrier, solea and ambo of Hagia Sophia // The Art bulletin. A quarterly published by the colleges art association of America. 1947. 29. P. 1–25; *Kreidl-Papadopoulos K.* Bemerkungen zum justinianischen Templon der Sophienkirche in Konstantinopel // JÖBG. 1968. 17. S. 279–289; *Majeska G. P.* Notes on the Archeology of St. Sophia at Constantinople: the Green marble Bands on the Floor // DOP. 1978. 32. P. 299–308.

на жертвеннике (потиры, дискосы, платы и плащаницы), и, пользуясь случаем, возлагает сюда свое приношение: тяжелые кошели с золотыми монетами или драгоценную богослужебную утварь (напрестольные покровы, потиры, венцы и др.). Затем император и патриарх восходят в полукружие апсиды, расположенное за престолом, где они поклоняются золотому кресту, который, по уверению русского паломника Добрыни Ядрейковича, будущего новгородского архиепископа Антония и самовидца события, чудесно вознесся на праздник Константина и Елены в 1200 г.[22] Император совершает каждение креста, причем кадило ему подает сам патриарх, затем он входит в метаторий, гораздо более представительный, чем простая ширма в нартексе, состоящий из череды комнат, устроенных в восточной оконечности южного притвора, которые позволяют императору молиться за богослужением, наблюдать за его ходом, переоблачаться и принимать посетителей.

IV. За литургией оглашенных следует литургия верных, во время которой стоит обратить внимание на три главных перемещения императора. Для перенесения даров на престол во время Великого входа он исходит из своего метатория «правой стороной церкви», то есть сквозь южный притвор, проходит за амвоном, сопровождая дискос с хлебами предложения, идет по солее до Святых врат, «оставаясь вне» врат со своими знаменосцами, затем он возвращается в метаторий через виму (βῆμα), по-прежнему пребывая вне алтаря. Постоянно подчеркивается, что царь не входит в алтарь, где отныне царят лишь иереи. В момент «лобзания мира» патриарх становится на правой стороне вимы, у метатория, но остается внутри алтарной преграды, тогда как император поднимается по ступеням вимы, но не входит в алтарь. Так они стоят друг напротив друга, разделенные решеткой алтаря. Таким же образом император обменивается поцелуями и с сослужащими патриарху архиереями, затем вновь с патриархом и спускается в центральный неф, дабы облобызаться с сенаторами, после чего тем же путем возвращается в метаторий. В момент причащения все действующие лица занимают те же места: император исходит через южный притвор, достигает правого края вимы, причащается вне алтаря и, облобызавшись с патриархом, возвращается в метаторий, где с ближайшими сановниками вкушает вино и антидор.

V. После этого действа, называемого в русском церковном обиходе «запивкой», император собирается выйти из храма. Патриарх входит

[22] *Khitrowo B., de.* Itinéraires russes en Orient. Geneva, 1889. P. 94–95. (Книга Паломник. Сказание мест святых во Цареграде Антония, архиепископа Новгородского в 1200 г. / Под ред. Х. М. Лопарева // Православный палестинский сб. [Вып. 51]. Т. XVII. Вып. 3. СПб., 1899. С. 13–15. — *Примеч. пер.*)

в метаторий, обменивается поцелуем с императором, подходит вместе с ним к низким дверям, ведущим в Святой колодезь[23], становится вместе с ним в дверном проеме, чтобы поучаствовать в раздаче денег местному духовенству и нескольким нищим. За завесой, устроенной в помещении Святого колодезя, патриарх возлагает на императора венец, который тот снял еще перед тем, как войти в нартекс, и вручает ему просфору и благовонные масла, собранные из храмовых лампад и через то освященные, в ответ он получает увесистые кошельки, полные злата (ἀποκόμβια). После того как они облобызались в последний раз, император выходит из Святого колодезя. Обратный маршрут, уже менее торжественный, ведет его через портик Августеона и сквозь Железные врата и приводит в узкий коридор Халки. Предстояния димов также весьма скромны. Первая встреча, с димархом Голубых и димом Белых, происходит сразу же, у Святого колодезя, вторая — перед Железными вратами — с димархом Зеленых и димом Красных, третья — у врат, ведущих из Халки в Схолы, с «демократом» Голубых и димом Белых перотиков, четвертая — у пропилеев Святых Апостолов, то есть в Схолах, с «демократом» Зеленых и перотическим димом Красных, пятая — в Трибунале, с «демократом» Голубых и перотическим димом Белых. Затем государь проходит многочисленные комнаты Дворца, оставляет своей венец и хламиду там, где им положено храниться до следующей церемонии, и идет молиться в апсиду Хрисотриклиния, где над его собственным троном возвышается «богомужний» образ Христа во славе.

Описанный выше церемониал предусмотрен для Пасхи, Пятидесятницы, Преображения, Рождества и Богоявления, то есть для тех дней, на которые, как стоит напомнить, чаще всего приходятся венчания императоров на царство. Главы, касающиеся распоряжений относительно прочих праздников, не привносят ничего принципиально нового. Император в эти дни может направляться в иные храмы или войти в Святую Софию через Святой колодезь и выйти через хоры: цельность и равновесие церемониала здесь не нарушаются[24]. Самый интересный из вариантов связан с первым воскресеньем Великого поста и празднованием Торжества Православия, отмечающего конец иконоборчества и восстановление иконопочитания[25]: здесь говорится, что «в сей день император

[23] По поводу Святого колодезя см.: *Mango C.* The Brazen House. P. 60–72.

[24] См., напр.: De cerimoniis. I. 1. P. 26–33, для Рождества Богородицы: De cerimoniis. I. 22. P. 124–128; для Крестовоздвижения: De cerimoniis. I. 23. P. 128–136; для Рождества Христова: De cerimoniis. I. 27. P. 147–154; для праздника Ὑπαπαντή — Введения Пресвятой Богородицы во храм и т. д.

[25] По поводу процессии в день Торжества Православия, см.: *Афиногенов Д. Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997.

не входит в алтарь»; он оставляет патриарха у Святых врат и сразу отправляется в метаторий, он не участвует в перенесении даров, но выходит лишь для причащения Святых Тайн. Такое нарушение традиции в тот день, когда Церковь вспоминает свою победу над «императорской» ересью, может рассматриваться как своеобразная епитимья, наложенная на императора и подчеркивающая для всех преимущества духовенства. Но Константин Багрянородный знает об особенностях этого дня лишь по старым записям и сообщает, что в его время подобный церемониал более не практикуется и что император вновь, как всегда, входит в алтарь и прикладывается к пелене на престоле[26].

## Пространства, входы и исходы

В Константинополе все три главных общественных института: императорская власть, народ и Церковь — занимают свою собственную социальную нишу. Те иногда сложные, иногда простые отношения, которые их связывают, отражаются в топографии и церемониале как встречи, процессии, остановки, входы и исходы. Так, Великий дворец находится в непосредственной связи с двумя главными источниками императорской легитимности: Великим ипподромом, где император оказывается лицом к лицу с *populus romanus* во время конских бегов, обновляющих его удачу, Τύχη, и Великой церковью, где он встречается с патриархом и Христом в другом чинопоследовании, подтверждающем его права. Сразу отметим, чтобы потом к этому не возвращаться, что аналогии этим не ограничиваются. Император, идущий в Святую Софию или на Ипподром, долго готовится к этому событию, ожидает во Дворце патриарших распоряжений о ходе предстоящей службы или доклада распорядителей скачек, которые сообщат ему *kombina*, детальную программу бегов с именами всех лошадей, их места в упряжке и время старта. Император приходит в свою ложу на Ипподроме, практически не покидая Дворца, по винтовой лестнице, μυστικὸς κοχλίας, которая ведет туда через тайный ход. Это архитектурное решение превращает ложу в приватное помещение, вброшенное в общественное пространство, и устанавливает между императором и народом лишь зрительную

С. 111–115; *Афиногенов Д. Е.* Торжественная процессия в Константинополе в день восстановления иконопочитания 11 марта 843 г. // Сакральная топография средневекового города: Известия Института христианской культуры средневековья. Т. I / Ред.-сост. Л. А. Баталов, Л. А. Беляев. М., 1998. С. 31–35; *Афиногенов Д. Е.* «Повесть о прощении императора Феофила» и Торжество Православия. М., 2004. С. 63–77. — *Примеч. пер.*

[26] De cerimoniis. I. 28. P. 159–160.

связь. Разница между этим коротким маршрутом, ведущим на Ипподром, и длинной процессией, сопровождающей государя в Святую Софию, кажется очевидной, но в храм можно попасть тремя путями[27] (см. план 4): 1 — наиболее торжественным маршрутом, отмеченным многочисленными остановками, который пересекает часть городского пространства; 2 — менее официальной дорогой, предусмотренной для возвращения императорской процессии, которая соединяет алтарь Святой Софии и притвор Святого колодезя с боковыми вратами Халки (Железными вратами); 3 — наконец, тайным и прямым переходом, который ведет от Халки или от Магнавра, следует галереей верхнего портика Августеона, διαβατικά, выходит из криптопортика и приводит в специально устроенную ложу в восточной оконечности южных хор Святой Софии, откуда благодаря еще одной потайной лестнице можно попасть к Святому колодезю. Этот последний маршрут являет собой что-то вроде пуповины, соединяющей Дворец с Храмом и предназначенной для внезапных входов и быстрых исходов. Проблем у императора в Святой Софии больше, чем на Ипподроме, и выбор здесь заключается между публичным, полупубличным и совершенно приватным входом в Храм. Медленное течение церемониала стремится создать впечатление определенной дистанции между Дворцом и Храмом, тогда как секретный переход предполагает мгновенное проникновение в святыню, упраздняющее на своем пути все препятствия. Но решаемая здесь проблема остается неизменной: соединить Дворец с императорским местом в общественном или церковном пространстве, поскольку юго-восточный метаторий в Святой Софии, как и кафисма Ипподрома, являет собой что-то вроде маленького двухэтажного дворца, вписанного в архитектуру дома Божьего, где император чувствует себя как у себя дома, молится, устраивает приемы, переобличается и откуда мы видим его исходящим лишь ради причащения или встречи с патриархом на его территории[28]. «Повесть о создании Святой

[27] См.: Ἀντωνιάδης Ε. Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας. Ἀθῆναι, 1907. Σ. 46, 50–51, и в особенности: *Mango C.* The Brazen House. P. 73–92.

[28] К. Манго в своей работе «The Brazen House» (P. 60–70) на основе «Книги церемоний» детально изучил существовавшие связи между боковым метаторием, Святым колодезем, алтарем и метаторием на хорах. Остатки старых врат еще можно наблюдать в кладке восточной стены притвора или галереи. К. Манго совершенно прав, полагая, что весь ансамбль комнат метатория должен был занимать крайнюю восточную часть южного притвора и храмовые компартименты, занимающие южную галерею от юго-восточного подкупольного столба. См.: *Mainstone R. J.* Haghia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church. Londres–London, 1988. P. 225–226. Граница, которая, как кажется, не оставила следов на плитах пола, могла быть сделана из драпировки и легкой перегородки. Попытка Т. Метьюза поместить метаторий в центр южного притвора, между большими юго-восточной и юго-западной колоннами, по причине замеченных

Софии», произведение достаточно легендарное, составленное, без сомнения, в IX в., нисколько, однако, не ошибается, когда сообщает, что Юстиниан строил диабатик одновременно с храмом, чтобы совершать удобный проход через стройку, оставаясь при этом неузнанным, и «назвал метаторием прекрасную, украшенную златом комнату, которую он устроил здесь для отдыха, когда посещал церковь»[29].

В обоих случаях перед нами раскрывается сложная система общения с народом, весьма осторожная в Святой Софии, почти всегда опосредованная на Ипподроме, если, конечно, император дерзнет снизойти на уровень ступеней или στάμα, где его отделяет от народа лишь символическая линия в форме буквы «П», φίνα, которую нельзя пересекать без его приказа[30] и которая сразу же воскрешает в памяти последнюю линию из зеленого мрамора перед алтарем Святой Софии, очерчивающую амвон и солею[31]. Зачем нужно столько предосторожностей и барьеров, реальных или символических? Без сомнения, по соображениям безопасности, но и для того также, дабы подчеркнуть, что каждый шаг императора приводит к встрече двух миров, которые чужды друг другу и должны оставаться таковыми.

Но оставим Ипподром, чтобы переместиться к истокам религиозного церемониала, которые нас, собственно, и интересуют. Император долго готовится, обходит те покои своего Дворца, которые в наибольшей мере связаны с историческими воспоминаниями, устраивает смотр своей дружине, вооружается. Он собирается покинуть то место, где Христос гарантирует его власть, где иконы и христианские древности к его услугам, где для него открыты часовни и церкви, в которых служат спецклирики, именуемые «царским» или «придворным духовенством»[32], где глав-

---

на полу следов не кажется мне убедительной (*Mathews T. F.* The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. London, 1971. P. 96, fig. 50. Pl. 87–88).

[29] Diegesis. 6 // Scriptores originum Constantinopolitanarum / Ed. T. Preger. Leipzig, 1901–1907. I. P. 81–82; *Dagron G.* Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des «Patria». Paris, 1984. P. 199; № 57. P. 207; о месте расположения диабатика см.: *Mango C.* The Brazen House. P. 87–91.

[30] Термин происходит от лат. *finis*; см.: De cerimoniis. II. 20. P. 614. L. 13, где линия отождествляется с *pi* перед императорской ложей на Ипподроме.

[31] *Majeska G. P.* Notes on the Archeology of St. Sophia at Constantinople. P. 299–308; также см.: *Mathews T. F.* The Early Churches of Constantinople. P. 120; *Dagron G.* Constantinople imaginaire. P. 207, 254. Три самые западные φίναι прямые, но восточная φίνα имеет форму буквы «П», огибающей одновременно алтарь, солею и амвон. По поводу единственного патамиона Святой Софии Солунской см.: *Darrouzès J.* Sainte-Sophie de Thessalonique d'après un rituel // RÉB. 1976. 34. P. 45–78.

[32] По поводу «царского духовенства» и его юрисдикции см.: *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001. С. 82–83. — *Примеч. пер.*

ные реликвии связаны с Ветхим Заветом, где находится тот самый крест, который даровал победу Константину, где, наконец, императорский трон в апсиде Хрисотриклиния, имеющего форму и ориентацию храма, занимает место алтаря или епископского синтрона (σύνθρονος) под иконой Бога, ставшего человеком. Именно там император молится перед началом церемонии и, вернувшись после окончания действа, вновь возносит молитву. Следовательно, император покидает свой мир, в котором он является одновременно солдатом и первосвященником, назначенным самим Христом управлять людьми, для того чтобы переместиться в иное пространство, где вся власть принадлежит Христу и осуществляется духовенством, где водружен крест совсем иной победы, нежели победа императора на Мальвийском мосту (σταυρὸς νικοποιός), который является копией Голгофского Креста.

Кажется, что ритуал стремится подчеркнуть различие между двумя взглядами на христианство, прежде чем предложить, как можно их сочетать. Со своими дворцовыми церквами, своими инсигниями и оберегами императорская религия оказывается очень «константиновской» и ветхозаветной одновременно. Здесь нет никакого противоречия. Почти все места, затронутые церемониалом, хранят память о первом христианском императоре, которому легендарная традиция усваивает создание доброй части дворцовых залов или его храмов. Считается, что некоторые выставленные для почитания предметы связаны с Константином или сохраняют те образные особенности, которые император изначально придал своим христианским представлениям. Но любой император, как Новый Константин, в то же время есть и Новый Моисей и Новый Давид. Его дворец разделяет со Святой Софией или оспаривает у нее некоторые из самых почитаемых и значимых реликвий Ветхого Завета: Иерихонские трубы, в которые ангелы вострубят в день Страшного суда и преславного Воскресения[33], или знаменитый жезл Моисеев, который ритуал соединяет с Константиновым крестом[34]. И не без причины, ибо христианизация римской власти в IV в. произошла в значительной степени благодаря переосмыслению библейской образности: в битве у Мальвийского моста Константин предстает Моисеем, пересекающим вместе с новым избранным народом Красное море[35], победив или воцарившись, он становится царем Давидом. Согласно константинопольской «Patria», когда святой жезл

[33] Diegesis. 22. P. 98–99; *Dagron G.* Constantinople imaginaire. P. 206; № 162. P. 248.

[34] См. выше, с. 116 и ниже, с. 276.

[35] *Eusebius Pamphili.* Hist. Eccl. IX. 9; 5–9. Евсевий сравнивает Константина с Моисеем и Давидом и в других местах: Vita Constantini. I. 1–4; 6–9; 12; 38; IV. 73–75; Hist. Eccl. X. 1; 4; 9.

Моисеев был перенесен в новую столицу, Константин пешком вышел ему навстречу к воротам Святого Емелиана и вложил его в часовню, позднее обращенную им в церковь, перед тем как перенести его в свой Дворец[36].

Первое пересечение императором врат Халки предваряется несколькими различными этапами, которые начинаются с квартала Схол; и здесь присутствуют разнообразные, но типично городские категории населения: купцы, корпорации, врачи, гимнасты и, конечно, символические представители городской общины, Голубые и Зеленые с их социальными дублерами — Белыми и Красными. Не входя в детали этого представительского механизма, стоит отметить воинское призвание перотических фракций (в целом набранных «об он пол», по другую сторону Боспора, «вне града»), которые собираются в военном квартале Дворца, и цивильное происхождение «политических» цветов из числа горожан, которые порциями представляются императору на пути его следования, приходящемся на Августеон, место, за которым закрепилась слава общественного, но связанного с Дворцом. Прохождение через город носит чисто символический характер. Отметим несколько преобладающую роль Голубых, любимый императорский цвет, встречи с которыми фланкируют общение с Зелеными, гораздо более «бунташными».

Общая схема предполагает трехчастный ритуал пересечения врат Дворца:

1. Трибунал — димократ Голубых — Голубые перотики;
2. Триклиний Схол — димократ Зеленых — Зеленые перотики;
3. У врат — димократ Голубых — Голубые перотики.

Пересечение врат Халки:

4. Вне врат — димарх Голубых — Голубые политики = Белые;
5. Августеон — димарх Зеленых — Зеленые политики = Красные;
6. Орлогий — димарх Голубых — Голубые политики = Белые.

Таковы этапы, разделенные остановками и отмеченные встречами, которые составляют самый длинный и самый сложный маршрут, ведущий императорскую процессию от Бронзовых врат Дворца в нартекс Святой Софии. На обратном пути мы можем насчитать лишь пять предстояний всех цветов, которые государь ныне проходит не останавливаясь.

Вход в Святую Софию и вхождение в алтарь также распадается на три хорошо различимых этапа, связанных с пересечением трех врат: Красных врат притвора, Царских врат нартекса (рис. 14) и Святых врат алтаря, названия которых отмечают возрастание сакральности. В этом *rite de passage*, своего рода инициации, пропилеи нартекса играют роль своеобразного

[36] Patria. III. 88 // Scriptores originum Constantinopolitanarum / Ed. T. Preger. Leipzig, 1901–1907. P. 247.

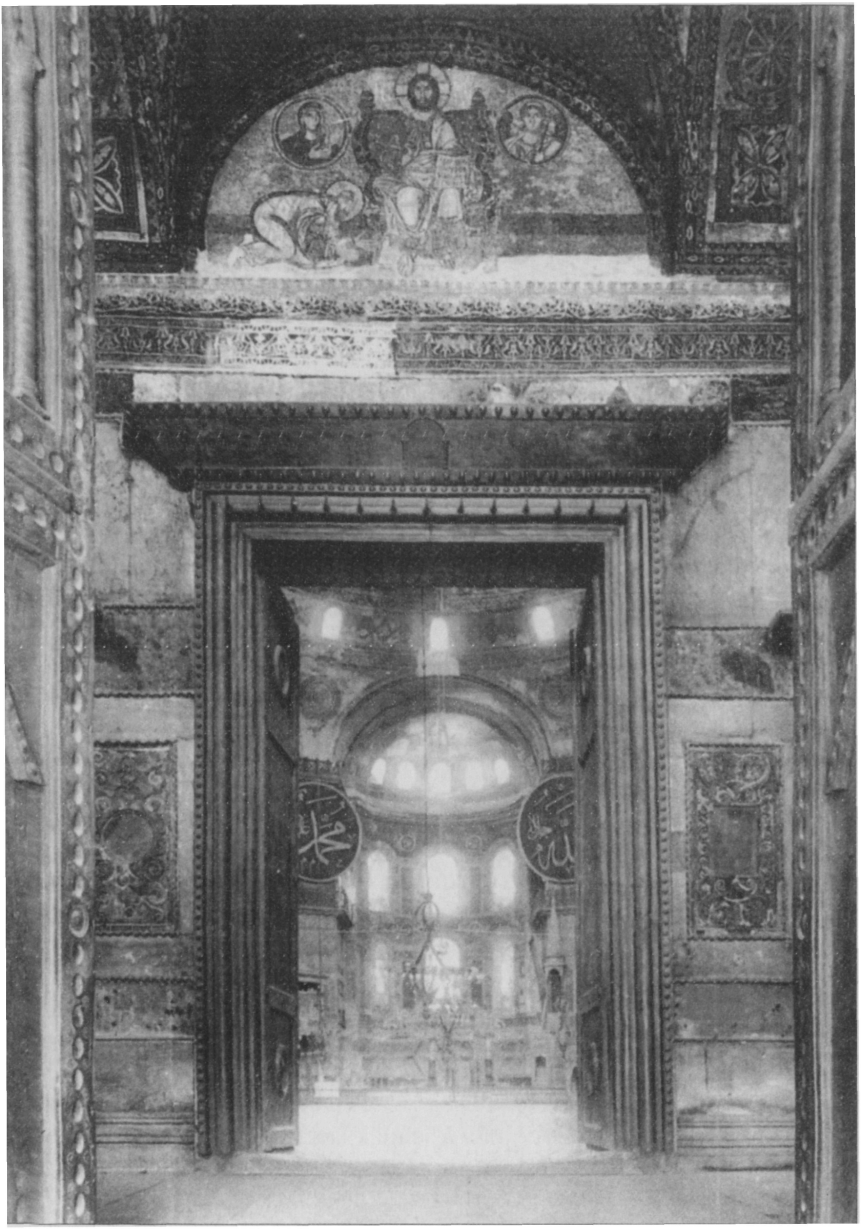


*Рис. 14.* Царские врата храма Святой Софии в Константинополе (по: Hagia Sophia. London, 1988)

*Рис. 15.* Мозаика нартекса Святой Софии над Красными вратами: императоры Константин и Юстиниан подносят Богородице основанные ими город и храм (вторая половина X в.)

фильтра, и ритуал предусматривает здесь первое переоблачение императора. Приходя из своего дворца, император входит сюда увенчанный диадемой, но он снимает ее на пороге дворца Царя-Христа, чтобы вновь получить венец, лишь покидая церковь, на полпути до выхода, который находится в Святом колодезе. Этим императору константиновского и ветхозаветного типа дают понять, что βασιλεία принадлежит лишь Богу-Слову воплощенному, который промыслительно делегирует ее избранному Им человеку. Мозаика, помещенная над вратами, ведущими в нартекс, без сомнения, создана чуть позже, чем «Книга церемоний», но служит ей хорошей иллюстрацией: в этом срединном пространстве притвора изображены Константин и Юстиниан в венцах, подносящие соответственно свой город и свой храм[37] не самому Христу, хозяину Святой Софии, но Его

[37] См.: *Dagron G.* Constantinople imaginaire. P. 273. Pl. VIII; *Prinzing G.* Das Bild Justinians I. in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jahrhundert // Fontes Minores. VII. Frankfurt a/M, 1986. P. 6–26.

Матери, заступнице *par excellence*, которой христианская риторика зачастую присваивает именование Врат[38] (рис. 15).

Пересекая порог нартекса, император осознает, что он здесь даже не временщик, на это место его царская власть не распространяется. Хозяин здесь патриарх с окружающим его духовенством. Он ожидает, принимает, сопровождает своего гостя в короткой процессии προπομπή, до трех монументальных врат, ведущих в центральный неф. Все здесь отмечено двойственностью: придворный церемониал сопрягается с литургией, молитвой встречи и входа; представители двух властей как первоклассные синхронисты одновременно воздают хвалу их единому Повелителю, склоняясь в проскинесисе (скорее низком поклоне, чем настоящем падении ниц) на пороге центрального нефа под мозаикой в люнете над входом, о которой мы еще вспомним и которая образно и всегда с избытком воспроизводит обряд приветствия и подчинения, совершаемый императором как *servus Dei* перед Христом как *rex regnantium* (рис. 16).

Равночестие предусмотрено и тогда, когда император и патриарх бок о бок проходят все пространство храма. Оно исчезает лишь при их приближении к алтарю: «Когда государи предстают пред Святыми вратами на круглой плите из порфира (ὀμφάλιον), патриарх входит един внутрь преграды алтарной». Став отныне во главе ритуала, именно он вводит за собой императора в алтарь, сопровождает его к престолу, подносит ему для поклонения литургическую утварь и реликвии, дает ему целовать индитию, ведет его в глубь апсиды и поставляет перед Крестом Господним, подавая ему кадило. Эти роли строго определены и соподчинены друг другу, но очевидно, что император не менее, чем патриарх, вхож в алтарь. Сразу за линией зеленого мрамора, которая определяет пространство, предназначенное для совершения службы, после того как император обогнул авмон и достиг солеи, после повторения на омфалии тройного проскинесиса, который уже совершался перед Царскими вратами, он пересекает алтарную преграду и входит в мир, предназначенный для священства[39]. Связанная с этим проблема не касается ни прав императора во внутрицерковных делах, ни его отношений с патриархом, речь идет лишь о священническом характере его функций. Знатоки канонического права XII в., мы это еще увидим, нисколько здесь не ошибались, пытаясь объяснить эту привилегию тем, что император обязан входить в алтарь, чтобы принести свои дары на проскомидии, либо усматривая

[38] Anthologia: Graeca epigrammatum Palatina cum Planudea / Ed. H. Stadtmueller. Lipsiæ, 1894–1906. I. 106. V. 8.

[39] Θυσιαστήριον (алтарь, жертвенник в его историческом, не современном значении) иногда именуется ἱερατεῖον в Типиконе Великой церкви. См.: Le Typikon de la Grande Église. II. P. 298.

*Рис.* 16. Мозаика нартекса Святой Софии над Царскими вратами: император — Лев VI, простершийся перед Христом с образами Богородицы и архангела Михаила в медальонах (конец IX — начало X в.)

в этом, помимо всего прочего, аргумент в пользу того, что император и в самом деле не просто мирянин.

Он определенно оказывается в роли полусвященника или даже почти епископа, когда после торжественного входа под величественные песнопения он присоединяется к патриарху, встречающему его за иконостасом, но он перестает быть таковым с того момента, когда, выслушав отпуст из уст патриарха, покидает алтарь, дабы более туда не возвращаться, и входит в специально отведенные ему комнаты в восточной части южного притвора, которые тексты называют метаторий и которые мы бы определили как частные императорские апартаменты в Святой Софии. Выходит он оттуда для принесения даров, лобзания мира и причащения по правой стороне церкви, и церемониал всегда стремится уточнить соответствующие позиции патриарха и императора, разделенных отныне невысокой алтарной преградой[40]. Один из них есть первый

[40] Текст «Книги церемоний» (De cerimoniis. I. 23. P. 132–134) еще более прозрачен в этом вопросе.

клирик, другой — первый мирянин, как об этом скажет Симеон Солунский[41]. Соответственно церемония торжественного входа императора в алтарь оказывается нарушением установленного порядка вещей, быстро исправляемой ошибкой или, как это скажут отцы Трулльского собора в 691–692 гг., уступкой самодержавию[42].

После исхода из Святого колодезя, когда патриарх возвращает императору его венец для обратного пути, церемониал, вновь отмеченный аккламациями димов, и возвращение во Дворец, где государь снова занимает свой трон под иконой Христа, повторяются, но в обратном направлении, в ускоренном темпе воспроизводя уже известные этапы: приготовление, саму процессию и вход. Восстанавливается привычное течение вещей, и каждый вновь занимает свое место.

## Урочища памяти

В течение долгого времени исследователи ошибались, пытаясь уяснить истинную природу вышеописанного церемониала. Здесь искали описание «императорской Литургии», элементы соответствующей идеологии, прославление избранного Богом императора, приветствуемого своим народом, который, как христианин, подчиняется Церкви. В действительности такой подход не был ошибочным, но вряд ли представлял какой-либо интерес. Такое прочтение предполагалось, и это правда, самими создателями протокольных отчетов, будь то Филофей или Константин Багрянородный, которые намеревались восстановить былое великолепие βασιλεία, утверждая непреложный порядок церемониала, но сквозь этот порядок просматриваются дух, присущий византийской цивилизации, своеобразная театральность, которой византийские государи всегда и везде любили себя окружать, роскошная постановка и парад символов. Превосходно отрежиссированная процессия из Дворца в Святую Софию могла бы, без ложной скромности, сравниться с подобными церемониями в Версале или Букингемском дворце. Но следует пойти чуть дальше и обрести под безобидной внешностью и неподвижностью церемониала гораздо более драматический обряд, который не предусматривает исключительно прославление личности государя, но определяет природу, пределы и противоречия его власти, выявляет то, на что он готов, дабы получить и сохранить эту власть. Это иное прочтение позволяет нам понять смысл, перечислить хитросплетения и метаморфозы, очертить

[41] См. ниже, с. 352.

[42] Правило 69 (Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. II. Σ. 466) будет проанализировано ниже вместе с соответствующими комментариями канонистов XII в., с. 326–329.

две сферы, *a priori* непроницаемые друг для друга, понять, что имперское христианство с его ветхозаветной тональностью сталкивается лицом к лицу с его новозаветной редакцией, созданной духовенством, и осознать, что главная проблема, вставшая перед византийской цивилизацией, но так до конца и не решенная, есть проблема священной природы царской власти. Стоит пойти еще дальше и ввести в эту схему не только противоречия ритуала, но и сложные исторические реалии. В соответствующей главе, как, впрочем, и во всех других главах «Книги церемоний», Константин Багрянородный представляет нам безупречный и хорошо отредактированный сценарий, где каждый присутствует на своем месте с заранее расписанными репликами, но и здесь предусмотрено, что иногда актеры импровизируют, выходя из заданных ролей, что народ на Ипподроме может освистать императора, вместо того чтобы устроить ему овацию, что патриарх может отказаться ввести императора в храм и что церемония способна обратиться в драму. Достаточно лишь открыть хроники с их вымышленными или правдивыми рассказами, чтобы заметить, что каждый ключевой пункт императорского маршрута связан с назидательной памятью, с *exempla*, со сказаниями и образами, подчеркивающими значение процессии. Нижеописанный ритуал придавал живость церемониалу; мы увидим на нескольких примерах, как память, обволакивая обряд, придает ему глубину.

Когда за портьерами в притворе Святой Софии император отлагает свой венец, дабы более не претендовать на то царство, которое здесь, в храме, ему не принадлежит, то этот жест предобразует того последнего императора Византии, о котором апокалиптические писания свидетельствуют, что он отправится в Иерусалим, дабы увенчать своей диадемой Голгофский Крест и передать свою власть Христу в Его Втором и Славном Пришествии[43]. Этот ритуал навевает нам и иные воспоминания: промах, совершенный в 780 г. Львом IV, который вошел в Святую Софию с венцом на голове и который вскоре был наказан смертельным нарывом на лице[44], удивление собравшихся в храме христиан, когда они увидели на Пятидесятницу 866 г. Михаила III, также пересекающего порог церковных врат в венце, еще не ведающих, что он его использует для венчания Василия I[45]. Великая церковь вообще стала алтарем, на который возлагались вотивные венцы или диадемы бывших императоров.

---

[43] *Dagron G.* Constantinople imaginaire. P. 329–330.

[44] *Theophanes.* Chronographia. P. 453–454; несколько отличная версия содержится у Константина Порфирогенета, цитируемая ниже, см. примеч. 50 наст. главы.

[45] *Leo Grammaticus.* Chronographia. P. 245–246; *Georgius Monachus* [*Hamartolos*] *Continuatus.* Vitae imperatorum recentiorum. P. 831–832; см. выше, с. 82–83.

Венцы, которые благочестивые императоры сознательно посвящали Христу[46], но в особенности те венцы, которые имели скандальную и бурную историю. Например, венец, который Маврикий на праздник Пасхи 601 г. подвесил на золотой цепи над престолом к ужасу своих жены и тещи, потративших на него кучу денег[47]. Или венец Ираклия, который стал главным сюжетом приключенческого романа. Вопреки правилам, он оставался на главе императора во время его погребения 11 февраля 641 г.; Ираклий Константин забрал его из могилы собственного отца, поскольку он стоил 70 ливров золота; Мартина, вдова Ираклия, посвятила венец Богу несколькими месяцами позднее, но он был вновь использован, когда народное восстание заставило Ираклону венчать на царство Константа II[48]; вне всякого сомнения, это та же самая корона, которая стала объектом притязаний Льва IV и о которой шла молва, что она убивает тех, кто похищает ее у Бога и носит недостойно. После этого Ирина, вдова Льва IV, торжественно жертвует ее в Святую Софию на праздник Рождества Христова во оставление грехов[49]. Константин Багрянородный утверждает, слегка преувеличивая, что Церковь осуществляет контроль над выбором венцов, используемых в церемониале, что патриарх отправляет во дворец тот из них, который соответствует данному празднику и который император должен по окончании церемонии вернуть в храм[50]. Всегда, когда идет игра со снятием и надеванием венца, здесь могут случиться многие злоупотребления, вольные или невольные; это нам дает понять сам церемониал, подчеркивая те исторические воспоминания, которые связаны с вхождением императора в храм.

Когда патриарх идет перед императором в нартекс и одновременно с ним пересекает Царские врата (рис. 14), ритуал подчеркивает исключительную важность этой встречи и этого пересечения врат, никоим образом не намекая на какие-либо сложности или проблемы. Но исторические рассказы, накладываясь один на другой с течением времени,

---

[46] Diegesis. 23 // Scriptores originum Constantinopolitanarum. P. 100; *Dagron G.* Constantinople imaginaire. P. 206, 249–250; см. также: *Khitrowo B., de.* Itinéraires russes en Orient. P. 92 (Книга Паломник. С. 9–10. — *Примеч. пер.*).

[47] *Theophanes.* Chronographia. P. 281.

[48] *Nicephorus.* Breviarium. 30, 31. P. 80, 82; *Theophanes.* Chronographia. P. 299.

[49] *Theophanes.* Chronographia. P. 453–454.

[50] *Constantine Porphyrogenitus.* De administrando imperio / Ed., trans. G. Moravcsik, R. J. H. Jenkins. Washington, 1967. 13. L. 24–72. P. 66–69 (Константин Багрянородный. Об управлении империей. Текст. Перевод. Комментарий / Ред. Г. Г. Литаврин, А. П. Новосельцев // Древнейшие источники по истории народов СССР. М., 1989. С. 54–57. — *Примеч. пер.*). Объяснение этого места см. ниже, с. 273–279.

становясь нравоучительными примерами и используя образы и легенды, напоминают нам, что именно в этот момент патриарх может отказать императору в праве «входа» и что этот последний должен подчиниться священнической власти «вязать и решить». Самый древний эпизод, который послужит затем образцом в версии Феодорита Кирского, восходит к 390 г. и имел место не в Великой церкви Константинополя, а в епископском соборе Милана, куда прибыл православнейший Феодосий I, после того как в порыве гнева отдал приказ вырезать все население восставших Фессалоник[51].

> Об этом достойном плача событии узнал и тот Амвросий, о котором я часто упоминал, когда царь, прибыв в Медиолан, хотел по обыкновению войти в храм Божий, встретил его в преддверии и воспретил ему вступить в священный притвор, говоря так: «Ты, как кажется, не ведаешь, Государь, великости учиненного убийства. Разум твой и по успокоении гнева не помыслил об этом: высота сана, может быть, не позволяла ему осознать грех могущества; напротив, она-то, может быть, и омрачила силу рассудка. Но ты должен знать природу, ее смертность и тленность, должен знать и прародительскую персть, из которой мы сотворены и в которую обращаемся, и, не обольщаясь блеском порфиры, ведать немощь покрываемого ею тела. Ты властвуешь, Государь, над единоплеменными, даже над сорабами, ибо один Владыка и Царь всех Творец всяческих. Какими же очами будешь ты созерцать храм всеобщего Владыки? Какими стонами станешь попирать этот святой помост? Как прострешь руки, с которых еще каплет кровь невинно убиенных? Как этими руками примешь всесвятое Тело Господа? Как к этим устам поднесешь честную Кровь, когда нисшедшее из них слово гнева несправедливо пролило столько крови? Отойди же и не пытайся прежнее беззаконие увеличивать другими; прими вязание, которое Бог, владыка всех, утверждает горé, оно целительно и доставляет здоровье». Уступив этим словам, царь, воспитанный в слове Божием и ясно понимающий, чтó принадлежит иереям и чтó царям, со стенанием и слезами возвратился в свой дворец.

[51] *Theodoretus Cyrrhi.* Hist. Eccl. V. 18, 1–19 / Ed. L. Parmentier. Leipzig, 1954. P. 307–312. Этот отрывок целиком воспроизводится в анонимном греческом «Житии святого Амвросия»: PG. 116. Col. 872–877 (см. ниже, примеч. 73 наст. главы); о самом событии см.: *Palanque J.-R.* Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports entre l'Église et l'État à la fin du quatrième siècle. Paris, 1933. P. 227–250; *Morino Cl.* Chiesa e stato nella dottrina di S. Ambrogio. Roma, 1963 (в особенности гл. VI). Тот же рассказ читается у Эрмия Созомена в его «Церковной истории» (*Salminius Hermias Sozomenus.* Hist. Eccl. VII. 25) и у всех последующих византийских историков. (*Феодорит, епископ Кирский.* Церковная история // История христианской церкви в произведениях ее писателей. Вып. 1. М., 1993. С. 192–194; Церковная история Феодорита, епископа Кирского. СПб., 1852. С. 335–341. — *Примеч. пер.*)

По прошествии восьми месяцев, согласно рассказу, но не более двух в действительности, на Рождество, начальник императорских служб Руфин, уповающий на грубую силу, предлагает императору самому пойти на встречу с Амвросием и убедить его взять назад свое решение и «разрешить узы». Феодосий соглашается, не веря, что епископ решится нарушить Божественный закон из благоговения к царской власти. И в самом деле, Амвросий упрекает Руфина в «бесстыдстве псов» и заявляет, что он воспрепятствует императору пересечь порог храма и «с радостью примет заклание», если император «превратит свою βασιλεία в τυραννίς», пытаясь войти силой. В результате перед церковными вратами предстал император кающийся, просящий «разрешения» и подписывающий заранее приготовленный Амвросием декрет, который предусматривал тридцатидневную отсрочку для исполнения любого приговора о конфискации имущества и смертной казни, время, которое способно умирить человеческий гнев.

> Когда это было сделано, божественный Амвросий разрешил его от уз. После сего благовернейший царь осмелился войти в храм Божий и молился Господу, не стоя даже на коленях, но приникнув главою к полу и повторяя слова Давида: «Душа моя повержена в прах, живи мя по словеси Твоему» (Пс. 118: 25). Он испрашивал себе прощения, терзая руками свои власы, ударяясь челом и обливая помост потоками слез.

Если случай с Феодосием принадлежит седой древности, то другое событие, почти современное автору «Книги церемоний» и имеющее непосредственное отношение к Константинополю, случилось как раз вовремя, чтобы воскресить в памяти образ императора IV в. и напомнить, какому риску подвергал себя византийский государь, которому на глазах его подданных Церковь воспрещала совершить торжественный вход в дом Божий. В полном противоречии с канонами, лишь для того, чтобы его сын, будущий император Константин VII Багрянородный, мог стать его преемником, Лев VI женился на своей любовнице, вступив таким образом в четвертый брак и отказавшись его расторгнуть после того, как ребенок был признан законнорожденным. Патриарх Николай Мистик, подстрекаемый митрополитами, дважды воспрещал ему войти в Великую церковь на Рождество Христово 906 г. и «праздник Светов», Богоявление, 6 января 907 г.[52]. Житие патриарха Евфимия одновременно показывает,

[52] Накануне 1 мая 906 г. Лев сам из осторожности воздержался от торжественного входа в Новую церковь, высшее приложение сил семейного благочестия Македонской династии: Vita Euthymii Patriarchae. 11, 12, 13 / Éd. P. Karlin-Hayter. Brussels, 1970. P. 70–71, 78–79, 84–85.

до каких драматических высот мог взойти конфликт и сколь назидательно он был воспринят обществом. Непосредственные заимствования из Феодорита выявили параллель между Львом VI и Феодосием, перешагивающую через пять столетий, а до сих пор находящаяся на своем месте мозаика, если она, конечно, изображает императора Льва VI, испрашивающего у Бога прощение за преступление своего четвертого брака, подчеркивает значимость происшедшего, преподнося его как образец для подражания.

> Настал день Рождества Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и все отправились в церковь, как и священный Сенат и сам правящий государь, предполагая, что он войдет внутрь храма. Но патриарх, придя прежде него к Царским вратам, сказал ему: «Пусть ныне твое Величество, не оскорбляясь этим, войдет правым притвором[53]. На праздник Светов состоятся соответствующее шествие и приемы, против чего мы ничуть не возражаем. Но если ты приблизишься, ведя себя как тиран[54], все мы [духовенство] будем готовы покинуть храм». Император залился слезами и, омыв пол своим плачем, не произнеся ни слова, вернулся и вошел в метаторий через правый неф. Тогда он призвал некоторых из митрополитов и узнал от них все, что было сказано, и о подписанной ими клятве[55]. Исторгая вздохи из глубины сердца, он обратился к ним, говоря: «Полагаю свою надежду во Христе, Сыне Божием, который оставил недра Отчие, дабы прийти и спасти нас, грешников. Да примет Он меня в милости своей, меня, самого грешного из всех. Пусть Он откроет для меня свои объятия, как блудному сыну, и причтет меня "яко единого" от Святой, Соборной и Апостольской церкви по молитвам нашего общего отца патриарха и вашего освященного собора». И, после возглашения святого Евангелия, император, стеная и рыдая, призвал тех, кто слушал [Писание], рыдать и бить себя в грудь вместе с ним, не только сенаторов, но и митрополитов; затем он вернулся во дворец, не выказав не малейшего упрека, ожидая, что патриарх отменит свое решение.

Подошел праздник Светов. Патриарх Николай Мистик не пришел во Дворец накануне согласно обычаю для водосвятия, сказавшись больным.

> На следующий день император был вместе со священным Сенатом в церкви, прося о входе, который ему обещал иерарх. Но патриарх подтвердил [свой новый отказ], говоря: «Коли митрополиты не согласны, и в особенно-

[53] То есть боковые врата, которые позволяют перейти из нартекса в южный притвор церкви и, следовательно, достичь большого метатория.

[54] То же выражение, что использует Феодорит по поводу Феодосия; его можно найти и в «Житии святого Амвросия».

[55] Эта сцена происходит в τρίκλινος μητατώριον, где император располагает приватными апартаментами и чувствует себя как дома.

сти прототронос Арефа[56], я здесь не могу ничего; и если ты решишься войти незаконно, то я сразу же ухожу с присутствующей здесь моей свитой». Император отвечал ему: «Кажется мне, кир патриарх, что твои слова и деяния есть насмешка над моим царственным достоинством. Не ожидаешь ли ты восставшего Дуку из Сирии? [57] Рассчитываешь ли ты на него, пренебрегая мною?» При этих словах патриарх застыл на месте посреди Царских врат, не позволяя императору войти и не удаляясь сам. Тогда царь по-царски совершил нечто поистине царское: он бросился на землю и после длительного плача поднялся и сказал патриарху: «Входи один, господин, я нисколько тебе в сем не помешаю. То, чему я подвергаюсь, лишь справедливое и достойное вознаграждение за мои бесчисленные грехи». Сказав сие, он направился к боковым вратам, ведущим в метаторий[58].

Сенаторы все же предлагают императору проникнуть в храм вслед за патриархом, смешавшись с ними, но император ничего не ответил и пошел, как и на праздник Рождества, в метаторий, перед тем как вернуться во Дворец. От начала до конца рассказ превосходно согласуется с топографическими особенностями церемониала: поскольку император не может войти в центральный неф, он проходит в свои апартаменты — метаторий южным притвором, затем, не имея возможности причаститься, он возвращается во Дворец прямым путем через диабатик. Мы еще возвратимся к поражению Льва VI, но полученный урок предельно ясен: именно в этом месте подвергаются испытанию легитимность государя и природа его власти в сравнении с властью духовной. Применение силы, всегда возможное, опустило бы эту власть до уровня беззакония, тирании и кощунства, тогда как покаяние императора, каков бы ни был его грех, помогало ему парадоксальным образом избежать унижения и подтвердить собственную законность. В случае со Львом VI рассказчик делает ситуацию весьма пикантной, придавая событиям особый оттенок, от которого предпочел воздержаться Феодорит и который дополнительно подчеркивает независимость двух властей: так же как

[56] Арефа Патрский, митрополит Кесарии, который был тогда самым ярым противником четвертого брака.

[57] Полководец Андроник Дука, оклеветанный и скомпрометированный одним из сродников императора, Самоной, восстал в 905 г. вместе со своей семьей и несколькими сторонниками и, быть может, сообщниками Николая Мистика в окрестностях Иконии, затем, заключив договоренности с арабами, он прибыл в Багдад в 907 г., см.: *Canard M.* Deux épisodes des relations diplomatiques arabo-byzantines au X-ième siècle // Bulletin d'Études Orientales de l'Institut français de Damas. 1949–1950. 13. P. 55–62; вновь опубликовано в: *Canard M.* Byzance et les Musulmans du Proche Orient. Variorum Reprints. London, 1973; *Jenkins R. J. H.* Leo Choerosphactes and the Saracen Vizier // ZRVI. 1963. 8. P. 167–175.

[58] Vita Euthymii Patriarchae. 11, 12, 13. P. 74–79.

император кающийся становится образом для подражания, авторитет «связывающего» его патриарха умаляется здесь подозрением в политической измене.

Даже когда икономия в вопросе о четвертом браке была утверждена преемником патриарха Николая Мистика Евфимием в 907 г., Лев VI до самой своей смерти в 912 г. нес на себе печать покаяния. В дни праздников он присутствует в церкви, но лишь вне алтарной преграды, постоянно рыдая[59]. Впрочем, митрополит Арефа в 907 г. предполагал меры еще более унизительные: император должен был стоять на коленях в продолжение всей службы при вратах в нартексе, испрашивая прощения у верных[60].

Несколько позднее мы увидим совпадения по форме и по смыслу в рассказе о другом событии, происшедшем в 969 г. Патриарх Полиевкт возбранил тогда войти в Святую Софию Иоанну Цимисхию, только что убившему своего предшественника и родственника Никифора Фоку, войдя в сговор с его собственной женой. «Той же ночью, — пишет Иоанн Скилица, — [...] император с несколькими людьми отправился в Великую церковь, желая получить венец из рук патриарха, но пришедший Полиевкт не позволил ему войти, говоря, что недостоин вступить ногой под своды храма Божьего тот, чьи руки осквернены недавно пролитой и еще не остывшей кровью своего сродника, и что ему следует, не медля, явить достойные плоды покаяния, и тогда он вновь приобретет право ступить на порог храма Божьего. Иоанн смиренно принял наказание и обещал, что он подчинится всем предписаниям с сокрушенным духом»[61]. Кроме того, он уверил патриарха, что убил Никифора не своими руками, все было устроено императрицей, которую он поспешил тут же отправить в ссылку, и что он искупил собственную вину, раздав свое имение нищим; лишь после этого, на праздник Рождества, Полиевкт позволил ему войти в храм.

Итак, из поучительных примеров и некоторых памятных драматических эпизодов всем было известно, что императору могло быть отказано в торжественном входе в храм, к тому же люди не отказали себе в удовольствии представить, что могло бы случиться, произойди этот вход против правил и в сомнительных с церковной точки зрения условиях.

---

[59] Ibid. P. 109.

[60] *Arethas Caesareae*. Scripta minora / Ed. L. G. Westerink. Leipzig, 1968. I. P. 317; очевидно, он вспоминает о том образе покаяния, который был предписан Феодосию в Милане, согласно рассказу Феодорита.

[61] *Ioannes Skylitzes*. Synopsis Historiarum. P. 285–286; см. также: *Leonis Diaconis Caloensis*. Historiae / Ed. C. B. Hase. Bonn, 1828. P. 98–99. (*Лев Диакон*. История / Пер. М. М. Копыленко; ред. Г. Г. Литаврин. М., 1988. VI. 4. С. 53. — *Примеч. пер.*)

В хорошо известном отрывке из «Рассказа о создании Святой Софии» (IX в.?) со вкусом описывается вход Юстиниана, пришедшего освящать «свою» Великую церковь: придя вместе с патриархом Евтихием, он пересек с ним Царские врата, но сразу же оставил его позади и вбежал один под купол храма, дабы воскликнуть: «Я победил тебя, Соломон!»[62] Бытописатель с иронией отмечает, что купол обрушился некоторое время спустя, словно пытаясь наказать императора за нарушение обычного порядка вещей, которое нам без труда позволяет понять знание обычного церемониала. Конечно, здесь присутствует грех гордыни: прораб слишком возомнил о себе, будучи вдохновлен простой строительной удачей, но здесь присутствует и временная ошибка: сравнить себя с Соломоном — значит определить себя как царя Ветхого Завета, забывая Христа и уподобляя Его во веки пребывающую Церковь разрушенному храму Яхве; есть здесь, наконец, и злоупотребление властью: ступив на порог церкви, император должен был предать себя в руки новозаветного священства, он не мог более следовать тем ветхозаветным образцам и пользоваться проистекающими отсюда священническими привилегиями. Описанием этого неуместного входа народный дух одерживает несомненную победу над надменным императором, который изображен на мозаике в нартексе подносящим Святую Софию Богородице, и напоминает, что у него, избившего восставших во время «Ники» горожан[63], руки в крови и он, как и прочие, должен их омыть перед входом в храм.

Эта значимость пересечения «последней черты», которое в мгновение ока вводит царя сквозь Царские и Святые врата в мир, где царят священники, и признает, пусть и на мгновение, почти священнический характер его власти, связана с многими текстами. Первый, который следует процитировать, есть, естественно, текст библейский: «И вошли Моисей и Аарон в скинию собрания, и вышли, и благословили народ. И явилась слава Господня всему народу» (Лев. 9: 23). В церковной риторике сравнение между этими двумя парами: императором и патриархом, с одной стороны, и Моисеем и его братом Ааароном, с другой стороны, совершенно необходимо[64]. Это, без сомнения, дает нам ключ к церемониалу, во всяком случае к его интерпретации в ветхозаветном

[62] Diegesis. 27–28 // Scriptores originum Constantinopolitanarum. P. 104–105; *Dagron G.* Constantinople imaginaire. P. 207–208, 303–313.

[63] Разгром восстания «Ника» («Так победим!») в 532 г. стоил жизни 30 000 горожанам на Константинопольском ипподроме.

[64] См., напр.: *Loukaki M.* Première didascalie de Serge le Diacre: éloge du patriarche Michel Autôreians // RÉB. 1994. 52. P. 164–169.

смысле, при посредстве Филона Александрийского[65]. Моисей, которого Филон представляет одновременно как пророка, царя и священника, посвящает своего брата Аарона в его иерейское достоинство и вводит в скинию. Очевидно, что в древности роли были противоположны: Аарон и его сыновья посвящены Моисеем на служение Бессмертному Богу, тогда как ныне императора во Святая Святых принимают патриарх и его духовенство, но принимают как государя, вождя своего народа и избранника Божия, который, как и Моисей, имеет право входить в святилище, «действовать священническая» или даже, как об этом неоднократно писал Константин Багрянородный, разоблачая себя используемыми терминами, «совершать Литургию» (τὴν θείαν λειτουργίαν τελεῖν /ἐκτελεῖν)[66]. В любом случае он не был лишь простым зрителем, и если некоторые толкователи канонов и преуменьшали значимость пересечения алтарной преграды и вступления под своды алтаря, то императоры стремились именно здесь обрести подтверждение собственных прав и утверждение собственного титула. Источники нисколько в этом не ошибаются. В 737 г. в Эдессе некто называющий себя законным императорским наследником не придумал ничего лучше, как «подтвердить» свои права на престол, «проникнув во святилище и дерзнув воспринять святое причастие своими руками на престоле жизни, по обычаю императоров римских»[67]. В баснословной истории гимиаритов в «Счастливой Аравии» (VII в.?), когда новообращенный царь Авраам был коронован христианнейшим царем эфиопов Элесбаа, они вместе участвуют «в святом входе во святой алтарь» церкви Троицы[68]. Такие события были ожидаемы и обсуждаемы: на Рождество 814 г. и Богоявление 815 г. присутствующие в храме Святой Софии внимательно наблюдали, приложится ли Лев V к образу Христа на алтарном покрове, рассеяв таким образом существующие подозрения в своем иконоборчестве[69]. В заслуживающем доверия «Житии святой Феофано» Лев VI, выйдя из темницы, куда он был брошен своим отцом, окажется по-настоящему восстановлен в своем императорском достоинстве лишь после того, как Василий I протянет своему сыну руку, дабы вместе войти «во Святая Святых» церкви Бесплотных Сил, куда празднование

[65] De vita Mosis. II. 153 / Ed. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel. Paris, 1967. P. 258.

[66] De cerimoniis. I, 25; I, 28; I, 30. P. 141. L. 2–3; 159. L. 1; 169. L. 24; 170. L. 1 и сл.

[67] *Chabot J.-B.* Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199). Paris, 1901. II. P. 503–504; Chronicon ad 1234 pertinens. 165 / Trad. J.-B. Chabot. CSCO. Scriptores Syri. 56. P. 242–243.

[68] Leges homeritarum. PG. 86. Col. 569.

[69] Scriptor incertus de Leone Armenio. P. 356–357.

того дня привело императорскую процессию[70]. Именно в этот момент патриарх еще может отказать императору в подобном входе: в 963 г. патриарх Полиевкт воспрепятствовал Никифору Фоке пересечь алтарную преграду для венчания с императрицей Феофано в Новой церкви (Νέα)[71].

Клерикальная реакция не заставила себя долго ждать. Сам Константин Багрянородный направляет нас по верному следу, подсказывая *exemplum*, используемый ради ограничения императорских привилегий и превращающий эти привилегии в проявление обычного снисхождения. «Подобает ведать, — пишет он, — что в прежние времена после принесения даров на святой престол император оставался во святом алтаре до причащения Святых Тайн. При православном императоре Феодосии [I] этот обычай был оставлен по причине, известной из "Жития святого и преславного Амвросия, епископа Медиоланского"».[72] Впрочем, греческая версия этого «Жития» есть не что иное, как собрание отрывков из «Церковной истории» Феодорита Кирского, касающихся как самого святого, так и, в особенности, его противостояния с Феодосием[73], которое, после уже известного нам выше отрывка, описывает происшедшее следующим образом.

> Потом, когда время призвало к принесению даров на священную трапезу, [Феодосий] встал и с не меньшими слезами приступил к алтарю. Сделав же приношение, стал, по своему обыкновению, внутри за решеткою. Но великий Амвросий и тут опять не промолчал и дал ему понять различие мест [которые приличествуют мирянам и которые подобают иереям]. Он сперва спросил: «Что ему нужно?» Потом на ответ царя, что он ожидает принятия Божественных тайн, объявил ему через служившего старшего диакона, что «внутреннее, Государь, доступно только иереям, а для всех прочих недоступно и неприкосновенно, а потому выйди и приобщись, стоя вместе с другими, ибо порфира делает людей царями, а не иереями». Правоверный царь с кротостью принял и это внушение, сказав в ответ, что он остался за решеткою не по дерзости, а по обыкновению, существующему, как из-

[70] Zwei griechische Texte über hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. 19. S. 13.

[71] *Ioannes Skylitzes*. Synopsis Historiarum. P. 260–261; см. также: *Ioannes Zonaras*. Annales. III. P. 499.

[72] De cerimoniis. II. 27. P. 627.

[73] На самом деле речь идет не о латинском «Житии», написанном Павлином и переведенном на греческий (BHG 67 / Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας / Ed. Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. I. Saint-Petersburg, 1891. P. 27–88), где императорское покаяние занимает не так много места, но об анонимном греческом «Житии» (BHG 68, 68b. PG. 116. Col. 861–881), находящемся в Святцах под 7 декабря (см.: *Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. I. Leipzig, 1937. S. 395, 517, 522).

вестно, в Константинополе. «Впрочем, я обязан быть благодарным и за это врачевство», — прибавил он... Эти самые правила благочестия, принятые от великого архиерея, царь сохранил и по возвращении в Константинополь, ибо когда один Божественный праздник призвал его в храм, то, принеся дары ко священной трапезе, он тотчас же вышел. И когда предстоятель церкви (а предстоятелем был в то время Нектарий) спросил: «Почему ты не остался внутри?», — он, вздохнув, сказал: «Лишь недавно наконец узнал я различие между царем и иереем, недавно нашел учителя истины. Понимаю теперь, что один Амвросий достойно называется епископом[74].

Эта работа над ошибками должна была проиллюстрировать правило: раз император не клирик, следовательно, его место вне алтаря. Но она подчеркивала и двойственность церемониала, сдержанно указанную 69-м правилом Трулльского собора в конце VII в. и тщательно проясненную в толковании Вальсамона в XII столетии[75], которое касается пределов царской власти. Урок, преподанный епископом Милана благочестивому императору Константинополя, с трудом вернувшемуся в Церковь и с готовностью подчинившемуся, мог отражать расхождения между Востоком и Западом, касающиеся протокола и Литургии, но прежде всего потребность «восточных» в X в., как и в V столетии, прибегнуть к посредничеству Запада, дабы сформулировать клерикальный принцип «двух мечей» и лишить государя его священнических привилегий. Истинная или вымышленная, эта показательная история, приведенная Феодоритом и охотно подхваченная греческой традицией, объявляет

[74] *Theodoretus Cyrrhi*. Hist. Eccl. V. 18, 20–25. P. 312–313, повторяется слово в слово в анонимном греческом «Житии», § 26–27 (PG. 116. Col. 877). В рассказе Феодорита и вследствие этого во всей греческой традиции этот эпизод стоит сразу после покаяния 390 г. Эрмий Созомен (*Sozomenus*. Hist. Eccl. VII. 25. PG. 67. Col. 1496) не устанавливает никаких временных связей и упоминает лишь вопрос о месте императора в храме во время службы как еще один урок, преподанный Феодосию епископом Милана. На самом деле весьма похоже, что этот эпизод должен быть отнесен к октябрю 388 г., времени пребывания Феодосия в Милане, а не к 390 г. См.: *Dölger F. J.* Kaiser Theodosius der Grosse und Bischof Ambrosius von Mailand in einer Auseinandersetzung zwieschen Predigt und Messliturgie // Antike und Christentum. 1929. 1. S. 61–63; *Lippold A.* Theodosius I // RE. 1973. Suppl. XIII. Col. 879–880; *Kolb F.* Das Bussakt von Mailand: zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike // Geschichte und Gegenwart. Festschrift K. D. Erdmann. Neumünster, 1980. S. 41–74. (В русском переводе 1852 г. дары названы дениеарами, в издании 1993 г. — облатками (V. 18. 20–25); *Феодорит, епископ Кирский*. Церковная история. С. 194; Церковная история Феодорита, епископа Кирского. С. 339–341. — *Примеч. пер.*)

[75] Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. II. Σ. 466–467, а также см. ниже, с. 324–330. По поводу литургических реформ, приписываемых Амвросию, см.: *Treitinger O.* Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee... S. 136. № 4.

Константинополь городом греха, а патриарха Нектария — священником, не ценящим своего собственного величия; самому императору, много претерпевшему от епископа Милана, предлагается, по сути дела, провести в Восточной церкви реформу, которая низведет его до уровня мирянина. Это намерение очевидно, поскольку греческое «Житие Амвросия» было сознательно сфабриковано, дабы искоренить саму идею о царском священстве; эффект был сокрушительный, поскольку Константин Багрянородный, далекий преемник Феодосия, ссылается на этот пример и «перезагружает» его, дабы вывести из него соответствующий запрет.[76]

Теперь становится понятно, почему обычный церемониал, который сопровождает императора из Дворца в Святую Софию на каждый Великий праздник, заслуживает гораздо большего внимания, чем тот исключительный обряд венчания на царство, который, впрочем, есть лишь частный случай этого церемониала. Этот церемониал напоминает нам о том, чем является императорская власть, не давая ей при этом точного и общепринятого определения, которое можно было бы найти в трудах по конституционному праву или которое было бы результатом идеологического консенсуса, но подчеркивает существующие проблемы посредством торжественных процессий, которые порождены ее абсолютным характером. Император ничто, если он не есть все и, в особенности, если он не есть промыслительно данный посредник между своим народом и Богом. Но только здесь и может возникнуть действенное сопротивление императору, отчего церемониал и вынужден согласовывать себя с богослужением. Каждый шаг к императорскому апофеозу вызывает недоуменный вопрос или решительный отказ. Ты есть император и иерей, но лишь внешне и временно. Ты есть *David redivivus*, но лишь в соответствии с Ветхим Законом, который умер. Ты входишь в храм, но без венца. Ты проходишь в Царские врата, ведущие тебя к Богу, но лишь испросив сперва прощения за собственные грехи у духовенства, которое единственно имеет власть «вязать и решить». Ты входишь в алтарь, но лишь для того, чтобы принести сюда свои дары, ибо ни поистине, ни отчасти не принадлежишь к иерейскому чину.

[76] Ср. историю приношения императором Валентом даров к жертвеннику в Кесарии на Богоявление 372 г., где служил свт. Василий Великий: «Масса народа, присутствовавшего в церкви, величавая стройность богослужения и томительная минута неизвестности, примет ли Василий дар царя, с которым он не состоит в общении, подействовали на Валента так, что он едва не упал в обморок. Василий был настолько великодушен, что пощадил царя от этого оскорбления». См.: *Болотов В.* Лекции по истории древней Церкви. IV: История церкви в период Вселенских соборов. 3. История богословской мысли. М., 1994. С. 99. — *Примеч. пер.*

Но что может противостоять абсолютной власти кесаря? Ни право, ни отвлеченные идеи. Лишь ворох истинных или мнимых воспоминаний и образов. Ритуал, изученный этнологами, чаще всего удовольствуется описанием и проверкой на прочность феномена власти, который они и изучают. Но в Византии, цивилизации, основанной на памяти и воспоминаниях[77], церемониал есть еще и мощнейшая машина времени, вызывающая духов прошлого и утверждающая дух настоящего, избирающая места, несущие в себе исторические воспоминания, на которых, в свою очередь, эта память и концентрируется. Здесь Юстиниан сравнивает себя с Соломоном, и рушится купол церкви; чуть поодаль Лев VI мог бы силой войти в храм, нарушив патриарший запрет, но он предпочел упасть ниц и зарыдать; здесь же Иоанн Цимисхий был отвергнут Церковью, ибо его руки были по локоть в крови. Эти удивительные рассказы или красивые легенды стóят дороже какой-нибудь конституции; они проникают в глубины существа власти и ограничивают ее движение дорогами памяти. Церемониал — лишь канва в общем узоре истории. Это она пишет законы, и последнее слово всегда остается за ней.

## Император кающийся

Вернемся к мозаике в нартексе, на которой император совершает проскинесис перед Христом, восседающим на троне, и к двум симметричным медальонам, где в позе деисиса изображены Божия Матерь и архангел в обличии архистратига. По стилю своего исполнения она может быть датирована концом IX — началом X в.; помещение этих изображений в люнете над Царскими вратами, где они заменили простой крест скромного Юстинианова декора, делает их важным рубежом церемониала и сообщает им особенное значение. Братья Фоссати обмерили и скопировали мозаику во время реставрации храма в 1847–1849 гг.[78], Томас Уиттмор вновь обнаружил ее под толстым слоем турецкой штукатурки в 1932 г. и опубликовал[79], она была вновь исследована в 1968 г. Е. Дж. В. Хавкинсом[80]. Эти «археологические» наблюдения не оставили

[77] По поводу этих двух аспектов памяти в эпоху христианского Средневековья см. великолепную статью: *Oexle O. G.* Memoria und Memorialüberlieferung // Frühmittelalterliche Studien. 1976. 10. S. 70–95.

[78] *Mango C.* Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Washington, 1962, в особенности p. 24–25, fig. 8–10.

[79] *Whittemore Th.* The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Preliminary Report on the First Year's Work. 1931–1932. The Mosaics of the Narthex. Oxford, 1933.

[80] *Hawkins E. J. W.* Further Observations on the Narthex Mosaic in St. Sophia at Istanbul // DOP. 1968. 22. P. 151–166.

места сомнениям в ее подлинности, но осмысление иконографии и попытки интерпретации сюжета еще долго велись на ощупь, вплоть до появления в 1976 г. статьи Николая Икономидиса[81].

Мозаика уникальна по своему сюжету: необычный проскинесис императора[82], кажущаяся неизбежной неуклюжесть композиции, вызванная ее асимметричностью, которая оставляет место справа от престола Божьего свободным, да так, что сразу исключает мысль о возможных последующих переделках[83]. Отсутствие каких бы то ни было надписей, указывающих на имя изображенного здесь императора, что исключает посвятительский характер изображения или его связь с конкретным событием истории храма. Ее испомещение на этом весьма историческом месте имеет характер напоминания *par excellence*: содержащееся в ней послание адресовано ныне здравствующим и будущим императорам, которые будут переступать порог храма, ее значение непреходяще, что не исключает того, что она есть лишь результат наложения исторических воспоминаний, образов и смыслов. Мы видим Христа, восседающего

[81] *Oikonomides N.* Leo VI and the narthex Mosaics of St. Sophia // DOP. 1976. 30. P. 151–172. Из предшествующей историографии упомянем: *Grabar A.* L'empereur dans l'art byzantin. P. 100–106; *Id.* L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique. Paris, 1957. P. 239–241, которые связывают мозаику с Благовещением, основываясь на содержании четвертой проповеди Льва VI. На версию Н. Икономидиса отреагировал: *Gavrilovic Z. A.* The Humilation of Leo VI the Wise (The Mosaic of the narthex at Saint Sophia, Istanbul) // Cahiers Archéologiques. 1979. 28. P. 87–94, который старается показать, что эта сцена представляет «дары Святого Духа» и «Мудрость» императора; см. также мнение: *Cormack R.* Interpreting the Mosaics of St. Sophia at Istanbul // Art History. 1981. 4. P. 131–149 (особенно p. 138–141), которое допускает возможность такой интерпретации изображения, но оставляет открытой проблему идентификации конкретного императора, вроде бы более склоняясь к Василию I, чем ко Льву VI; см. также статью: *Schminck A.* Rota tu volubilis. Kaisermacht und Patricarchenmacht in Mosaiken // Cupido legum. S. 211–234, где предполагается, что здесь изображен Василий I и что симметрично ему располагалось изображение патриарха Фотия, уничтоженное вследствие *damnatio memoriae*.

[82] По поводу содержания обряда проскинесиса и его чрезвычайно редкого изображения см.: *Guilland R.* La cérémonie de la proskynèsis // RÉG. 1946–1947. 59–60. P. 251–259, перепечатанное в: Recherches sur les institutions byzantines. Berlin; Amsterdam, 1967. I. P. 144–150; и *Treitinger O.* Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee... S. 84–94. По поводу иконографии см.: *Grabar A.* L'empereur. № 3. P. 101, где насчитывается лишь пять примеров изображений императорского проксинесиса. В работе: *Bertelli C.* La Madonna di Santa Maria in Trastevere. Roma, 1961. P. 60–62, насчитывается 15 примеров до XI в.; см. также: *Cutler A.* Transfigurations. Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography. London, 1975. P. 53–65.

[83] Таковы результаты реставрационных исследований, упомянутых выше, которых достаточно для опровержения интерпретации, предложенной в: *Schminck A.* Rota tu volubilis. Kaisermacht und Patriarchenmacht in Mosaiken. S. 211–234.

на троне, чье возглавие имеет традиционную лировидную форму, с благословляющей десницей, держащего в шуйце отверстую книгу, где каждый может прочесть: «Мир вам. Аз есмь свет миру» — смешение двух взятых из Евангелия от Иоанна фраз. «Мир вам» — это приветствие Иисуса, трижды обращенное к своим ученикам, когда Он явился «посреде их» «дверем заключенным», дабы послать их на проповедь, дабы они приняли Святого Духа, дабы дать им власть «вязать и решить» — прощать и оставлять грехи человеков и предложить Фоме вложить свои персты в раны на его ребрах, дабы тот убедился в истинности его воскресения (Ин. 20: 19, 21, 26); «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» — есть поучение Христа, обращенное к фарисеям (Ин. 8: 12). Мир, Свет — вот два ключевых слова, дабы создать образ Софии — Премудрости Божией, то есть самого Христа, второй ипостаси Святой Троицы, которому и посвящена Великая церковь. Неизвестный император преклонил перед Христом колени в традиционном проскинесисе так, что кажется, он только что лежал перед ним распростертый ниц и лишь слегка приподнялся, чтобы обратиться к Богу с отчаянной мольбой. Это много больше, чем предусматривает церемониал[84], не просто смиренное подчинение земного правителя Повелителю неба и земли, Царю царствующих, рабом которого тот себя признает, но, без сомнения, вымаливание себе прощения. Это подчеркивают образы Приснодевы Марии и архангела в симметричных медальонах: не обычное Благовещение, как можно было бы подумать, но традиционный деисис (δέησις), Богородица выступает здесь как ходатаица за припадающего к Богу с мольбой, дабы архангел, судия и заступник, без сомнения сам Михаил, остановил наказание. Подобному образу покаяния и заступления, сравнимому с вышеописанным, где святой Иоанн Предтеча заступает на место архангела в полном согласии с принятой иконографией, Иоанн Мавропод в XI в. посвятил диалог в стихах, в котором в уста императора вложены такие слова, обращенные ко Христу:

Веленьем я Твоих перстов
Стал господин Твоих рабов.
Меня ж, раба своих страстей,
Страшит Господский взмах плетей[85].

[84] В этом месте император, безусловно, не падал ниц, но застывал в глубоком поклоне.

[85] Joannis Euchaitum metropolitae... quae supersunt. Epigram 75 / Ed. P. de Lagarde, J. Bollig. Göttingen, 1882. S. 38; *Oikonomides N.* Leo VI and the narthex Mosaics of St. Sophia. P. 158. № 24.

Все эти наблюдения привели Николаса Икономидиса в 1976 г. к мысли о том, что император на мозаике, как и Давид в известных иллюстрациях к Псалтири, представлен здесь кающимся, а раз так, то весьма вероятно, что мы, скорее, имеем дело с изображением Льва VI, чем Василия I. Исследователь предложил связать мозаику с особой датой — 920 г., когда «Томос единения», написанный Синодом и подписанный императором[86], одновременно освятил новое постановление о второбрачии, победу Николая Мистика, лишенного патриаршества самим Львом VI в 912 г.[87]; неизбежность покаяния, наложенного на покойного императора, и Божественное прощение не замедлили обеспечить спасение императора, подчинившегося церковным постановлениям. Нет смысла приводить здесь более развернутую аргументацию, но стоит продолжить мысль исследователя в интересующем нас направлении, связанном с исследованием императорской власти, которая, как можно легко догадаться, признает себя нижестоящей по отношению к Божьему величию, но которая вызывает удивление столь показным признанием собственной вины.

Почтение к Богу и просто смирение перед Ним были бы легко понятны, будь они рядовыми христианскими добродетелями, но покаяние безымянного императора, то есть любого императора, тоже не должно никого удивлять. Это тот «поистине царский» жест, который только царь и способен совершить «по-царски», как сказал об этом автор «Жития патриарха Евфимия» по поводу Льва VI[88], и который говорит сам за себя самым ярким образом. В начале всего стоит библейский образ: Давид проклятый, кающийся, осужденный и прощенный. За то, что Давид отправил на верную смерть Урию, одного из своих полководцев, и все ради того, чтобы завладеть его женой, прекрасной Вирсавией, царь пережил смерть семидневного младенца, первого сына, родившегося от этого брака. Зато второй, Соломон, был спасен после вмешательства пророка

[86] *Grumel–Darrouzès*. Regestes. № 669; *Zepos*. Jus. I. P. 192–196; новое издание: *Nicholas I, Patriarch of Constantinople*. Miscellaneous Writings / Ed. L. G. Westerink. Washington, 1981. P. 56–85. Н. Икономидис замечает, что слово εἰρήνη (мир) и глагол εἰρηνεύειν встречаются в преамбуле «Томоса единения» не менее 14 раз, что, несомненно, стоит в связи с надписью на мозаике: «Мир вам!» Для празднования памяти этой «церковной унии» «Книга церемоний» предусматривает крестный ход из Святой Софии, храма Премудрости Божией, в Святую Ирину, церковь Мира Христова (I. 36. Bonn. P. 186–187).

[87] *Oikonomidès N.* La dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie (mai 912); La «préhistoire» de la dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie // BZ. 1963. 56. P. 46–52, 265–270; *Flusin B.* Un fragement inédit de la Vie d'Euthyme le Patriarche? // TM. 1985. 9. P. 119–131 (текст и перевод); 1987. 10. P. 233–260 (комментарий).

[88] Текст переведен выше, с. 144–145.

Нафана и благодаря покаянию Давида, которое 50-й псалом, его знаменитое «Miserere», так потрясающе передает:[89]

Помилуй мя, Боже, по велицей милости Твоей
И по множеству щедрот Твоих очисти беззаконие мое.
Наипаче омый мя от беззакония моего
И от греха моего очисти мя,
Яко беззаконие мое аз знаю,
И грех мой предо мною есть выну...
Се бо в беззакониях зачат есмь,
И во гресех роди мя мати моя...
Избави мя от кровей Боже, Боже спасения моего...
Яко аще бы восхотел еси жертвы,
Дал бых убо; всесожжения не благоволиши...[90]

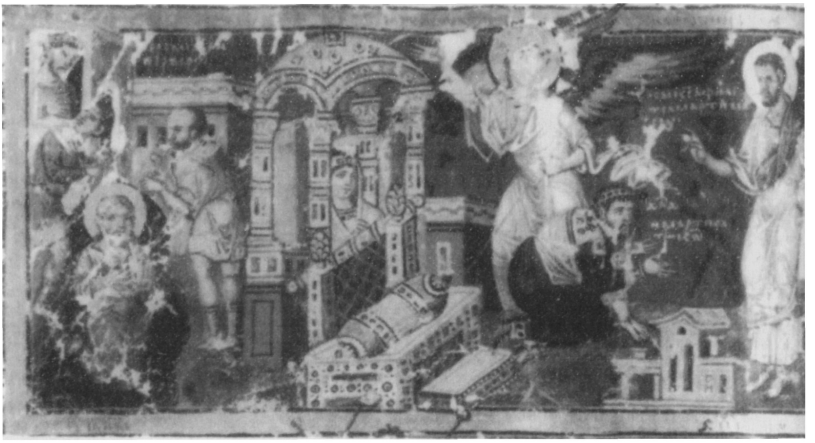
Миниатюры к этому тексту в византийских Псалтирях указывают единственную убедительную параллель мозаике в нартексе: они изображают Давида в той же преклоненной позе, избавленного от ангела возмездия после обличения пророка Нафана и осознания своего преступления; здесь же присутствует и покаяние — метанойа (μετάνοια), персонифицированное в образе женщины[91]; подпись кратко сообщает: «Согрешил я пред Господом» (рис. 17). Текст и изображение передают нам образ согрешившего царя и его земного заступника, изображают небесного воздаятеля справедливости и чувство сокрушения, не раскрывающее самой природы греха, но избавляющее от неизбежности возмездия. Смерть Урии и страсть к Вирсавии здесь не упоминаются, точно так же будет и с безрассудным решением о переписи, вызвавшим Божий гнев, что позволил ангелу-губителю коснуться народа Израиля и воспрепятствовал

[89] Эта история рассказана: 2 Цар. 11–12. То же покаянное настроение Давид выражает и в 50-м псалме. Тема покаяния Давида за свое двойное преступление присутствует и в «Палее исторической», опубликовано: *Васильев А. А.* Anecdota graeco-byzantina. I. M., 1893. С. 282–283.

[90] Пс. 50: 3–5, 7, 16, 18. Приводим здесь традиционный текст Славянской псалтири в современной орфографии. Синодальный перевод предлагает следующий вариант: «Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей, и по множеству щедрот Твоих изгладь беззакония мои. / Многократно омой меня от беззакония моего, и от греха моего очисти меня, / Ибо беззакония мои я сознаю, и грех мой всегда предо мною. /... Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя. /... Избавь меня от кровей, Боже, Боже спасения моего, ... / Ибо жертвы ты не желаешь, — я дал бы ее; к всесожжению не благоволишь. /». — *Примеч. пер.*

[91] См. кодексы: Parisinus gr. 510 (879/883 гг.), fol. 143v; Parisinus gr. 139 (вторая половина X в.), fol. 136v; Marcianus gr. 17 (царствование Василия II, 976–1025 гг.), fol. IVv.

*а*



*б*

*Рис. 17.* Покаяние царя Давида
(миниатюры Собрания проповедей св. Григория Богослова):
*а* — Parisinus gr. 510 (879–883), fol. 143v; *б* — Parisinus gr. 139; вторая половина X в., fol. 136v. Paris, Bibliothèque Nationale

Давиду построить Храм[92]. Библейская логика не есть логика персональной ответственности: лишь Бог позволяет человеку ошибиться, дабы наказать его или помиловать, грех — лишь предлог к покаянию: не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься; он есть что-то вроде первородного греха царской власти, как покаяние есть утверждение ее легитимности. Ветхий Завет говорит это лишь об основателе династии, но еврейские легенды простирают эту тему и на Соломона, который должен был скитаться по миру с единственным посохом из-за своих грехов или из-за потери магического кольца и который вновь обрел свой трон, занятый в его отсутствие злым духом-двойником, лишь после покаяния.[93] Одна из сур Корана, упоминая «халифат» Давида на земле, передает эту мысль во всей своей простоте:

> Давиду мы дали Соломона: каким прекрасным слугою был он!
> С искренним раскаянием он обращался к Богу![94]

Давид являет собой образ покаяния, придает ему смысл, о чем было невозможно не думать, созерцая мозаичный образ[95]. Но можно с уверенностью сказать, что не он изображен на этой мозаике распростертым перед Христом. Это один из христианских императоров, для которых Давид послужил прообразом и как помазанник Божий, и как кающийся грешник; это безымянный *David redivivus*, поскольку он является образцово-показательным, помещенным на этом месте по поводу какого-то события. Стóит смириться с обезличенным значением подобной «идентификации», которая так долго «сопротивлялась» специалистам: речь

---

[92] 2 Цар. 24; 1 Цар. 21–22; библейский образ приложим к Юстиниану, строителю Святой Софии, в анонимном рассказе IX в., см.: *Dagron G.* Constantinople imaginaire. P. 293 и сл.

[93] См. литературу и исследование: *Ginzberg L.* The Legends of the Jews. IV. Philadelphie, 1913. P. 123–176 (в особенности p. 165–172): уверившийся в своей легитимности и утвердившийся на своем троне, Соломон забывает предписания Второзакония, и Господь решает наказать его за его грехи. Чтобы завершить строительство собора, Соломон пленяет Асмодея, князя Демонов, но оказывается соблазнен им и теряет свое кольцо, на котором написано имя Божие. Изгнанный из своего царства, он скитается в нищете из города в город, познает унижения, осознает, что Бог карает за его грехи близких ему людей, кается, оказывается прощен, изгоняет Асмодея, который выдавал себя за него и управлял страной.

[94] Коран, сура XXXVIII, 29 (30). (Коран / Пер. и ком. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. С. 373; ср.: Коран / Пер. с араб. Г. С. Саблукова. 3-е изд. С. 855. — *Примеч. пер.*)

[95] Приведем здесь лишь один пример близкого знакомства византийцев с Псалтирью: согласно автору ее «Жития», Феофано, первая супруга Льва VI, знала Псалтирь наизусть в возрасте 6 лет и, став императрицей, «воспевала Богу» семь раз на дню (Zwei griechische Texte über hl. Theophano. 5, 22. S. 3, 15).

не идет о том, чтобы назвать представленного здесь императора по имени, важнее — понять, когда и почему было принято решение воздвигнуть в таком месте этот образ, о котором мы уже сказали, что он имеет особое значение, которое лишь усиливается с каждым новым «императором кающимся», даже если один из них имеет историческое превосходство над другими.

После Давида такой моделью и, следовательно, прототипом становится Константин. Традиционные известия о нем расходятся и согласуются лишь по поводу его постоянного сокрушения. Для язычника Зосима, убив своего собственного сына, он стал христианином лишь в надежде заслужить прощение священников[96]. Христианские историографы и агиографы обелят Константина в этом преступлении, но обвинят его в другом грехе, грехе императора-гонителя, пораженного за это проказой и узнавшего от папы Сильвестра, что лишь покаяние и крещение способны принести ему облегчение и признание[97]. Что же касается константинопольского фольклора, собранного в «Patria», то он демонстрирует нам характерный для X столетия образ отца-основателя, залитого кровью своих побед, создавшего собственную монархию на трупах, устанавливающего в темном подполе изваяния своих жертв для того, чтобы вымолить у них прощение, требующего от своих детей делать то же самое, кающегося в убийстве собственного сына, рыдающего над ним в течение сорока дней, не умываясь и «умоляя Бога отпустить ему этот грех»[98].

После основателя христианской империи наступает черед весьма легитимного Феодосия I, императора-солдата, который решительно отметает язычество, приспосабливая христианство *pars orientalis* к римским обычаям, но пребывает самодержцем, весьма расположенным к евреям, который пожелал восстановить синагогу в Каллиниконе руками разрушивших ее христиан[99], раздражительным деспотом, который подвергся отлучению за резню, устроенную в Солуни[100], наконец, по крайней мере

[96] *Zosimus.* Historia nova. II, 29 / Ed., trans. F. Paschoud. Paris, 1971. I. P. 101–102.

[97] Такова версия, данная в «Actus Silvestri» и зависимых от них памятниках. См. греческое «Житие святого Сильвестра» (Sancti Silvestri Romani antistitis acta antique probatoria / Ed. F. Combefis. Paris, 1659. P. 279): Сильвестр требует от Константина перед крещением поститься в течение недели, расстаться с императорским пурпурным облачением, запереться в своих покоях и пасть ниц, стеная и рыдая, каясь пред Господом в ослеплении и убийстве святых служителей Божиих, мучеников, пострадавших в его царствование.

[98] *Dagron G.* Constantinople imaginaire. P. 93.

[99] *Georgius Kedrenos.* Historiarum Compendium / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838. I. P. 571–572; *Ioannes Zonaras.* Annales. III. P. 87–89.

[100] Смотри выше, с. 142–143.

в соответствии с некоторой традицией, он является императором, павшим жертвой любови к прекрасной Галле, своей второй жене[101]. *Rex judaicus*, *rex furiosus*, *rex lubricus*. Это много больше, чем нужно для того, чтобы начать вымаливать у Бога прощение. Для экзамплы, которую можно извлечь из его царствования, Давид несомненно окажется прототипом. В «Житии Амвросия», написанном Павлином и включенном в византийские минеи Четьи под декабрем месяцем, этого императора заставляют произнести: «Подобно Давиду, я совершил убийство и прелюбодеяние», на что святой епископ отвечает: «Если ты последовал Давиду в ошибках, следуй за ним и в исправлении»[102]. Редакция «Жития», которую читал Константин VII и которая является «зерцалом принцев» в гораздо большей степени, чем нужно для агиографического произведения[103], сосредоточивается на единственной мысли: покаяние императора и его необходимое смирение есть плата за право основать собственную династию.

Лишь за несколько лет до истории со Львом VI его отец Василий I (867–886) тоже совершал акт покаяния. Сначала словесно, когда он отправил епископам, собравшимся на шестую сессию собора 869 г., послание, где он предлагал «смирить себя», дабы предотвратить церковный раскол, и где он принял позу императора с нашей мозаики настолько похожим образом, что мог послужить для нее вдохновителем или образцом.

> «Нет ничего постыдного в том, — писал он, — чтобы являть свои раны и искать покаяния и исцеления. Нет стыда в том, братия, чтобы простираться ниц пред Богом. Пред Ним простираются те, кто подчиняет себя Церкви и Святым Отцам. Разве вы испытываете от этого стыд, чтобы я был бы для вас образом такового смирения, я, кто не имеет ни мудрости, ни знания, для вас, которые суть мудрецы и преславные учителя. Я, который погружен в свои грехи, пред вами, чистыми, являющими добродетель, я бросаюсь пред вами на землю первым. Наступайте на мое лицо, попирайте мои глаза, не беспокойтесь о том, что вы топчете спину императора. Я же готов претерпеть всяческое, дабы увидеть единство всяческих»[104].

Василий с показным смирением обвинял себя тогда лишь в общечеловеческих грехах, но историки, полемисты и агиографы X в. утверждают, что в конце своей жизни он пал жертвой страхов и угрызений

[101] *Zosimus.* Historia nova. IV, 44 / Ed., trans. F. Paschoud. II. P. 312–313.

[102] См. «Житие св. Амвросия», написанное Павлином: BHG 67. 24 / Ed. Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ι. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Ι. Σ. 55. Речь идет о резне в Солуни, грех прелюбодеяния смывается лишь уподоблением Феодосия Давиду.

[103] См. выше, с. 147, примеч. 73 наст. главы.

[104] *Mansi.* XVI. Col. 94, 356.

совести, гораздо более обоснованных. Его царствование и его династия, которую он хотел основать, с самого начала были запятнаны убийством его предшественника Михаила III 23 сентября 867 г., который отличил его и разделил с ним Империю. Смерть его старшего сына Константина напомнила ему об этом преступлении и погрузила его в растерянность[105]: как и для Давида, потеря первенца могла быть лишь проявлением гнева Божия и не давала иного выхода, чем публичное покаяние. Автор «Жития Василия Нового» и Лиутпранд Кремонский доносят до нас слухи, ходившие тогда по Константинополю: Василий постарался искупить свой грех, построив храм в честь архангела Михаила, одновременного Божьего мздовоздаятеля, небесного покровителя своей жертвы и патрона новой династии; на смертном ложе ему явился сам Михаил III, чтобы спросить: «Что я сделал тебе? Какой виною я виноват пред тобою, что ты так безжалостно накинулся на меня и убил меня?»[106] Согласно другим источникам, Василий особенно сокрушался, что под влиянием чародея Сантабарена устремился в магию и колдовство, но в любом случае последними словами государя были слова покаяния: желая избежать вечного осуждения и мук, он мог рассчитывать только на милосердие Божие[107].

Было бы поспешным предположить, что Василий I решил выразить с помощью мозаики в нартексе Святой Софии публичное осознание своего греха и покаяние или что он предоставил своему сыну Льву VI изобразить его в умоляющей позе; тем более, что нельзя быть уверенным в том, что церковная власть сама взяла на себя подобную инициативу, оскорбляющую память императора после его смерти. Но очевидно, что в момент расцвета Македонской династии, когда ее легитимность была безусловно подтверждена, когда Империя, столица и даже Церковь несли на себе ее печать, царствование ее основателя, в свою очередь, стало

---

[105] *Nicetas Paphlagon.* Vita Ignatii. PG. 105. Col. 549. Тогда император Василий заставил ждать отцов собора 879–880 гг. долгие месяцы, прежде чем возглавил подписание соборных деяний и их публичное провозглашение. По поводу явлений Константина своему отцу и попыток канонизировать его см. ниже, с. 257–258.

[106] См.: *Вилинский С.* Житие св. Василия Нового в русской литературе. I–II: Исследование; Тексты. Одесса, 1911–1913; II. С. 284–285, 307; Antapodosis. I. 10; III. 33–34 // Liudprandi Cremonensis opera omnia. P. 9–10, 83–84, где это явление предшествует, что более логично, строительству церкви в честь святого Михаила. Что бы ни говорили источники, «македонское» благочестие по отношению к святому Михаилу не было связано исключительно с поминовением убиенного императора, см. ниже, с. 253.

[107] Vita Euthymii Patriarchae. 11, 12, 13. P. 4–5; *Pseudo-Symeon Magester.* Annales. P. 699–700, прибавляет к имени Сантабарена еще и имя Фотия.

нравоучительным примером. Оно стяжало похвалы вроде «Жития», написанного Константином VII, эпические рассказы[108], но также и весьма жесткие, хотя и не обязательно вышедшие из-под враждебного пера, образы государя, который, как и многие другие, воцарился через преступление и умер через покаяние. Этот образ опирается на достоверные факты и не может быть неверным, однако он в особенной степени обладал символическим значением и вдохновлялся не столько историческими реалиями, сколько различными мифами или легендами, которые подчинили захват власти задаче устранения соперника и, как следствие, его законное правление — постоянному и недостижимому искуплению: Ромул убил Рема так же, как и Константин разрушил тетрархию, дабы править самому[109].

Поскольку Василий был в своем роде отцом-основателем, то его постоянно осеняла тень Константина, и поскольку Лев VI воплощал собой династическую и религиозную легитимность, то его грех и его покаяние были немедленно соотнесены с примером Феодосия[110]. Несмотря на распространенные слухи в отношении его рождения[111] и непоследовательность его отца, сначала бросившего сына в темницу, а затем сделавшего его преемником[112], Лев до карикатурности был христианским самодержцем с легитимностью самой высокой пробы. Он издавал законы во имя восстановления порядка и справедливости, писал полководческие труды, чтобы его армии снова стали победоносными, составлял и произносил с амвонов константинопольских церквей проповеди по Великим праздникам. Он был уверен, что по любому вопросу императорские слова оказываются действенными просто в силу того, что они императорские. Он также верил, что его власть священна. Он верил в то, как он написал в погребальном слове своему отцу Василию и как в свое время в том же духе высказался Юстиниан, что «харизма царства близка харизме священства». Он считал, что подобно своему брату Стефану,

---

[108] *Moravcsik G.* Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I // DOP. 1961. 15. S. 59–126; *Markopoulos A.* An Anonymus Laudatory Poem in Honor of Basil I // DOP. 1992. 46. P. 225–232.

[109] *Dagron G.* Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451. Paris, 1984. P. 341–344; *Dagron G.* Constantinople imaginaire. P. 78–97.

[110] См., напр.: *Arethas Caesareae.* Scripta minora. P. 17. L. 27. P. 138. L. 1–4.

[111] *Mango C.* Eudocia Ingerina, the Normans and Macedonian Dynasty // ZRVI. 1973. 14–15. P. 17–27. Сомнения этого автора серьезно обоснованы. Другая интерпретация: *Karlin-Hayter P.* L'enjeu d'une rumeur. Opinion et imaginaire à Byzance au IX$^{e}$ siècle // JÖB. 1991. 41. P. 85–111.

[112] *Flusin B.* Un fragement inédit de la Vie d'Euthyme le Patriarche? P. 128–129.

патриарху Константинополя, обещанному своим отцом Богу, он тоже был «обручен с церковью»[113]. Вместе с ним воскресла идея о царском священстве, но уже в православном контексте и отнюдь не в русле иконоборческой авантюры. Хиротесия, которую он получил чуть позже своего крещения[114], не сообщила ему никакого церковного сана, хотя, в этом можно и ошибаться, согласно египетской традиции он становится чтецом или даже диаконом[115]. Его давидическое священство давало ему определенные права руководить Церковью, но всем было известно, что он всегда склонялся перед советами монахов или угрозами клириков. Этот жесткий государь-священник, быть может весьма неудобный, но признанный самым благочестивым и самым мудрым, как никто другой, станет «предметом пререканий» по причине четвертого брака, который позволил ему наконец узаконить своего наследника; он будет обвинен в плотских страстях и в таких прегрешениях, «их же и скоты бессловесные не творят»[116]. Каноническая проблема второбрачия здесь важна сама по себе, но она бы́ла решена в духе «икономии». Не этим оправдывалась его горячность. Лев VI спустил с цепи все топосы риторики и воинствующей агиографии: для него снова использовали старую дилемму о законодателе, который должен подчиниться закону; некий полемист, путая эпохи, изображает его отвешивающим пощечину благочестивому Никите Пафлагону и нахваливающим ему красоту женщин с единственной целью: отвратить от монашества[117]. Очевидна пропасть между «преступлением» и порожденным им «судебным процессом», который становится великолепным спектаклем, предназначенным к тому, чтобы объявить об опасности превращения законности в беззаконие, царства — в тиранию, православия — в ересь и в особенности подчеркнуть тесные связи между сексуальностью и династической легитимностью.

---

[113] Oraison funèbre de Basile I^er^ par son fils Léon VI le Sage / Éd., trad. A. Vogt, I. Hausherr // Orientalia Christiana. Roma, 1932. 26.1. P. 74–75; *Justinian.* Novellae. VII. 2, 1.

[114] De cerimoniis. II. 23. P. 622; см.: *Dagron G.* Nés dans la pourpre // TM. 1994. 12. P. 121–122, 127–128.

[115] Перевод труда Евтихия Александрийского (Sâ'id ibn Batrîq), выполненный М. Канаром, можно найти в: *Vasiliev A. A.* Byzance et les Arabes. II. 2. Bruxelles, 1950. P. 25–26; *Al-Makin* (*Elmacinus*). Historia Saracenica / Latine trans. by T. van Erpe, alias Erpenius. Lyon, 1625. P. 180. (Ср.: *Васильев А. А.* Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время аморийской династии. СПб., 1900. С. 29, примеч. 3. — *Примеч. пер.*)

[116] См. в особенности послание Николая Мистика папе Анастасию III (Ep. 32). *Nicholas I, Patriarch of Constantinople.* Letters / Ed. R. J. H. Jenkins, L. G. Westerink. Washington, 1973. P. 228–233.

[117] *Flusin B.* Un fragment inédit de la Vie d'Euthyme le Patriarche? P. 119–131 (текст и перевод); p. 233–260 (комментарий).

Эта драматизация возможна лишь потому, что грехи простительны, что ее целью является не сам император, соглашающийся на участие в игре, а императорская власть, что «дело Льва» сочетается с «казусом Феодосия» и приводит к тому же парадоксальному результату: легитимность может быть оспорена, когда она утверждается самодержавным актом, но она не подлежит сомнению, когда смиренно отрицается от себя самой в покаянии. Покаяние Льва VI было несомненно искренно, хотя и театрально, но его раскаяние обернулось апофеозом. Император заговорил тем же языком, что и осуждавшие его. «Осознав, что я совершил грех четырехбрачия», — пишет он в начале своего завещания, которое восстанавливает Николая Мистика в патриаршем достоинстве, и соглашается на осуждение четвертого союза, «чуждого человеческой природе»[118]. Некоторые произведения по этому поводу были составлены чуть позже смерти государя. Одно из них влагает в уста Льву следующие слова: «Могила приняла меня, императора без колесницы. Напишите здесь такую эпитафию: "Здесь покоится Лев, который, как никто из человек, вызвал гнев Божий"». Другое извлекает из скандала его царствования что-то вроде морали: «Природа медлила с рождением наследника мужского пола в браке честном и на ложе нескверном. О глубины суда Божия! Чудно́, но именно так пожелало провидение свыше. И попранием закона родилось дитя. Но закон, некогда попранный, был вновь утвержден, и решение обратилось к святым канонам. Император потоками слез омыл позор и вновь был сопричислен к своей Матери-Церкви»[119]. В целом о Льве VI можно сказать так же, как Факунд Гермионский говорил о Феодосии I: «Блаженной памяти великий император, чей немеркнущий образ живет в памяти Церкви», — не столько для того, чтобы помнить о его великих деяниях, сколько для того, чтобы привести в пример его «смиренное и публичное покаяние, которое он совершил по своим грехам, с мужеством и уничижением, отложив в сторону всякую царскую пышность»[120].

Можно не сомневаться, мозаика в нартексе Святой Софии являет нам Льва VI, но в то же время она есть образ всякого императора, который, подобно Давиду, оплакивает свою утерянную легитимность и не может обрести ее иначе, как отринув собственную претензию на «священство

[118] *Oikonomidès N.* La dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie (mai 912). P. 48–49.

[119] *Ševčenko I.* Poems on the Deaths of Leo VI and Constantine VII in the Madrid Manuscript of Scylitzes // DOP. 1969–1970. 23–24. P. 185–228 (p. 197, 202 — по поводу цитированных стихов).

[120] *Facundus Hermianensis.* Pro defensione Trium Capitulorum. XII. 4–5. PL. 67. Col. 849–850.

по чину Мелхиседекову», священство царское, и признав превосходство священства Ааронова, священства клириков с их исключительной привилегией «вязать и решить». Грехи царей, обрекающие их на зависимость от священников, — это не обычные человеческие грешки, они порождены их властью и ответственностью. Брачный проступок Льва VI, пролитие крови Константином, Феодосием I и Василием I — все эти примеры полностью соответствуют ветхозаветному образу царя Давида, эти грехи становятся «образцовыми» лишь потому, что в них усматриваются пороки, присущие царской власти, которые становятся тем более очевидными, чем более согрешающий император благочестив и боголюбив. Империя завоевывается и удерживается насилием, однако она может быть передана по наследству лишь на основе родства, и это прикосновение к плоти лишает ее ореола сакральности. Власть слывет абсолютной и славится священной, она не позволяет заключать себя в рамки закона; но кем бы ни был тот, кто осуществляет эту власть, он в любой момент может оказаться виновен и может быть лишен своей легитимности. Церковь же всегда рядом для того, чтобы поставить правителя на колени, связать его епитимьей и разрешить покаянием. Вот о чем напоминают императору церемониал Великих праздников и сложившиеся на его основе назидательные примеры.

## Глава IV

# КОНСТАНТИН ВЕЛИКИЙ: ИМПЕРСКАЯ СВЯТОСТЬ

> История крещения Константина в Никомидии [епископом-еретиком, а не в Риме самим папой] заключает в себе ужасную ложь, бросающую тень на славного благодетеля Церкви, на великую эпоху христианской истории, на Церкви Рима и Константинополя, на множество католических ученых и святых. Возможно, эта ложь есть плод буйной фантазии приживалов Валента, явившаяся не ранее чем через сорок лет после смерти Константина. Она теряется в забвении на заре Средневековья, но оказалась разбужена в эпоху протестантской Реформации из чувства неприязни к Божественному чуду, «побеждающему естества чин», и особенно из ненависти к Риму. Впоследствии она была подхвачена янсенизмом и философией скептицизма, материализма и атеизма.
>
> *Philpin de Rivière P.*
> Constantin le Grand, son baptême et sa vie chrétienne (Paris, 1906[1])

## Константин, почти епископ

Когда речь заходит о царствовании Константина, современные исследователи могут лишь позаимствовать видение проблемы у первых византийских риторов и церковных историков. Они отличаются от сво-

[1] Цит. по: *Dölger Fr. J.* Die Taufe Konstantins und ihre Probleme // Konstantin der Grosse und seine Zeit // Gesammelte Studien. Festsgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 (Mélanges A. de Waal) / Hrsg. Fr. J. Dölger // Römische Quartalschrift. Suppl. XIX. Freiburg im Breisgau, 1913. S. 377–381; см. S. 380, где нужно исправить Philipin на Philpin.

их предшественников только своей скептической тональностью, претендующей на объективность: христианский император все-таки оставался немного язычником, если он и отказался взойти на Капитолий, то все же принял титул *pontifex maximus* и построил два языческих храма в христианском Константинополе, он верил в непобедимое Солнце как в воскресшего Христа. Такие ниспровержения могут опускаться до колких словечек, но необходимо так или иначе показать, что его царствование было переломным моментом, а не просто звеном в цепи событий, что Империя просыпается христианкой и что все это произошло или началось между 312 и 330 гг. Иногда из Константина пытаются создать икону, даже если получившийся образ смахивает на карикатуру. Дабы выйти из этой запутанной игры, нужно отказаться от тщетной попытки проникнуть в сознание первого христианского императора или же от стремления оценить искренность и глубину его веры и прежде всего задаться вопросом о том месте, которое он предоставил новой религии в Империи, и о той роли, которую он сам намеревался здесь сыграть, о том, каким образом противоречивая история этого царствования была возведена в пример последующим поколениям, и оценить, каким образом произошло окончательное растворение «феномена Константина» в официальной святости и как эта святость отца-основателя превратилась в залог легитимности для его преемников — «новых Константинов».

Иоганн Штрауб писал, что Церковь в то время была не готова иметь такого императора, как Константин, да и в целом оказалась не подготовленной к тому, чтобы играть официальную роль в христианской Империи; он противопоставил государственному христианству Константина христианство более внутреннее, которое Евсевий и Орозий приписали Филиппу Арабу, тайно исповедовавшему христианскую веру, избегавшему без лишнего шума участия в жертвоприношениях богам на Капитолийском холме во время Тысячелетия вечного Рима, но продолжавшему исполнять привычные императорские функции[2]. Константиновский «фундаментализм» или «интегризм», я имею в виду стремление императора

[2] *Straub J. A.* Constantine as *koinos episkopos*. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty // DOP. 1967. 21. P. 37–55, в особенности p. 46. Эта легенда о Филиппе, преемнике Гордиана и предшественнике Деция, предлагает нам образ христианского императора, весьма отличный от того, что являл собой Константин. Евсевий Кесарийский в своей «Церковной истории» (Hist. Eccl., VI, 34) пишет: «Рассказывают, что император Филипп был христианином и что в день пасхального бдения он возжелал вместе со всеми помолиться в церкви»; старейшина общины назначил ему как некрещеному исповедь и покаяние, что Филипп и принял, выказывая «искренность и благочестие своей предрасположенности к страху Божьему». См.: *Paulus Orosius*. Historiarum adversum paganos. VII. 20. 1–2 / Éd., trad. M. P. Arnaud-Lindet. Paris, 1991. III. P. 55.

«интегрировать» христианство в Империю, превратив его к «фундамент» государства, поразили христиан, привыкших к подполью и намеревавшихся и дальше, как это и предлагало им Евангелие, делать различие между Богом и кесарем, даже если кесарь и встал на их сторону.

Подобное противопоставление соблазнительно, но малоубедительно. С самого начала оно предполагает, что в общественном сознании того времени существовало различие между духовной властью и властью мирской, которое на самом деле возникает в истории значительно позже, дабы ограничить влияние императора в делах веры, и которое не обрело себе теоретиков до тех пор, пока Римское папство, внешне обладавшее политической независимостью, не превратилось в центр сопротивления Константиновской империи. Легенда о тайно обратившемся императоре, которая протоптала себе тропинку в истории, ставшую впоследствии широкой дорогой историографии, напротив, старалась показать, что имперский Рим изначально был внутренне христианским и что обращение Константина — это не что-то начинаемое с чистого листа, но лишь важный момент, когда в мире сем, в своей первозданной чистоте, «Августу, единоначальствовавшу на земли»[3], проявился предвечный план Божественного домостроительства. Легенда о Филиппе Арабе, о которой мы уже говорили и которая оказывается достаточно древней, есть как раз следствие такого стремления совместить христианское время с началом Империи, а не с ее христианизацией. Есть и другие, без сомнения, более свежие выдумки, созданные с той же целью: легенда об Августе, которому Пифия открыла, что она потеряла свой пророческий дар с рождением еврейского младенца, и который поусердствовал в возведении алтаря в честь *deus primogenitus*, легенда о Нероне, который был восторженным свидетелем победы апостола Петра над Симоном-волхвом и который велел казнить Пилата за то, что тот предал Иисуса иудеям, легенда о Веспасиане и Тите, которые исполнили пророчество Ветхого Завета, разрушив Иерусалимский храм, и, наконец, легенда о Домициане, который якобы тайно был обращен Иоанном Богословом, пришедшим специально для этого с острова Патмос в Рим. В VI в. ритор Иоанн Малала создал свод этих уже существующих мифов, ничего от себя не прибавляя[4].

Церковь не воображала себя независимой от императорской власти, но полагала, что выйдет из этой ситуации победительницей. В тот момент, когда обращение Константина сделало ее официальной, она обрела грандиозную перспективу христианской Империи, христианства, соз-

[3] Стихира 2 гласа на «Слава, и ныне» службы навечерия Рождества Христова, творение монахини Кассии. — *Примеч. пер.*

[4] *Ioannes Malalas*. Chronographia. P. 231–232, 250–257, 260, 262.

данного по образу и подобию империи Римской, которое Григорий Богослов чуть позднее назовет «царственным священством» (βασιλείον ἱεράτευμα), восприняв это выражение из I послания апостола Петра[5], дабы упрекнуть Юлиана Отступника в одновременном предательстве и христианской веры, и римской идеи[6]. Церкви оставалось найти лишь свое место в уже существующих структурах Империи и определить, что было гораздо более сложно, место императора в новой экклесиологии. Это произошло не сразу, но постепенно, методом проб и ошибок, осуществлявшихся по мере возникновения новых проблем, и, следовательно, зачастую в весьма противоречивой манере. Чтобы передать смысл толстенных томов комментариев, скажем лишь, что Константин ожидал от новой веры того же, что его предшественники ожидали от современных им религий (и что византийские императоры продолжали ожидать от монашества, которому они оказывали финансовую поддержку): пользы самим себе и вспомоществования «общему благу», эффективной поддержки своим начинаниям посредством того, что благочестивый Лев VI около 900 г. называл ἱερατικὴ τέχνη, если угодно, «литургической технологией»[7], где клирики становились подобны инженерам, способным своими технологиями оказать помощь в дни войны и мира[8]. Галерий, Максимин Дая и Константин в 311 г. постановили, что «за нашу милость христиане должны молить своего Бога о нашем [императорском] здравии и благосостоянии, общественном и своем собственном, и чтобы государство во всех отношениях благоденствовало и сами они спокойно обитали в своих жилищах[9]».[10] Чуть позже Константин говорил, что он убежден в том, что если те, кто отправляет культ и кого традиционно именуют клириками, будут свободны от всех общественных повинностей, дабы не отвлекаться от своего служения, то «отсюда проистечет великое благо для дел общественных»[11]. Так родилось особое личное и налоговое

[5] 1 Пет. 2: 9. Ср.: 1 Пет. 2: 5. См. сравнительный анализ различных форм этих словосочетаний выше, с. 15, примеч. 6. — *Примеч. пер.*

[6] Disc. IV (Adversus Julianum), 35; Disc. V (Adversus Julianum), 26 / Éd., trad. J. Bernardi. SC. 309. Paris, 1983. P. 134–135, 344–345. Выражение из 1 Пет. 2: 9 описывает всех христиан в их единстве; по поводу различных толкований этого места см. ниже, с. 300–301.

[7] Ср. каламбур Феодорита о Евномии, превратившем «теологию в технологию» (*Theodoretus Cyrus*. Haereticarum fabularum compendium 4.3. PG. 83. P. 420 B). — *Примеч. пер.*

[8] Tactica. Epilogus. 53, 62. PG. 107. Col. 1088, 1089.

[9] *Lactantcus*. De mortibus persecutorum. XXXIV. 5 / Éd., trad. J. Moreau. SC. 39. Paris, 1954. P. 118.

[10] Цит. по: *Поснов М. Э.* История христианской церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 105. — *Примеч. пер.*

[11] *Eusebius Pamphili*. Hist. Eccl. X. 7; см. также: *Eusebius Pamphili*. Vita Constantini. III. 21, 4; IV. 14, 2 / Ed. F. Winkelmann. Berlin, 1975. P. 94, 125.

положение духовенства[12], так оправдывалось вмешательство императора в дела Церкви, единство и стабильность которой имели значение для целостности и благополучия государства. Культ и вера были делом государства, раскол донастистов и последующие кризисы были устранены вполне «по-римски» епископатом, которому император предоставил полномочия *judices*[13], или соборами, созванными императором, где он мог председательствовать, но не имел права голоса, подобно тому, как он созывал Сенат, мог присутствовать на его заседаниях, не имея возможности принять участие в голосовании[14]. Такова была логика Константина, но ее придерживалась и Церковь, поскольку Православие и император оказались по одну сторону баррикад.

Гораздо сложнее понять тот религиозный статус, который сама Церковь могла даровать государю, которого в течение столетий именовали не иначе как «Божественный», которому церемониал поклонения и *adoratio* воздавал почести как божеству, которого эллинистические идеи, нашедшие удобную почву в Риме, рассматривали как представителя Бога на земле, который получал свою легитимность непосредственно от Бога[15] и который, вплоть до Грациана и, без сомнения, еще долго после него, продолжал носить языческий титул *pontifex maximus*, связанный с римской βασιλεία еще со времен Нумы Помпилия, как с гордостью говорит нам Зосима[16]. Христианизировать протокол и апологетические штампы не

[12] См.: *Dupont C.* Les privilèges des clercs sous Constantin // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 1967. 62. P. 729–752; *Vittinghoff F.* Staat, Kirche und Dynastie beim Tode Konstantins // L'Église et l'Empire au IV^e^ siècle. Fondation Hardt. Entretiens 34. Genève, 1989. P. 1–34 (в особенности p. 14–15). По поводу самих форм избрания и рукоположения епископов см.: *Straub J.* Zur Ordination von Bischöfen und Beamten in der christlichen Spätantike // Mullus. Festschrift Theodor Klauser. JAC. Ergänzungsband 1. Münster, 1964. S. 336–345.

[13] См., напр., послание Константина викарию Африки Элафию 313/314 г., сохранившееся в творениях Оптата Милевского: S. Optati Milevitani Libri VII / Ed. C. Ziwsa. CSEL. 26. Vienna, 1893. Appendix III. P. 204 и сл.

[14] См.: *Dvornik F.* Emperors, Popes and General Councils // DOP. 1951. 6. P. 1–23; *Girardet K. M.* Kaiser Konstantin der Grosse als Vorsitzender von Konzilien // Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo / Ed. G. Bonamente, F. Fusco. I. Macerata, 1992. P. 445–459.

[15] См.: *Dvornik Fr.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. I–II. Washington, 1966.

[16] См.: *Zosimus.* Historia nova. IV. 36, по поводу отвержения этого титула Грацианом. О возможной дате этого отвержения см. ниже, с. 234 и примеч. 77; по поводу самого тиутла: *Rösch G.* Onoma basileias. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinisher Zeit. Wien, 1978. S. 30–31, 85–88. В своей недавней работе А. Камерон (*Cameron A.* The Imperial Pontifex // Harvard Studies in Classical Philology. 2007. 103. P. 341–384) сумел продемонстрировать противоречия или же неточности у Зосима в его антихристианском пассаже, единственном источнике, сообщающем об отвержении

составило труда. Эта переработка могла произойти путем весьма примитивной подгонки, грубые заплаты которой были сразу заметны. Так, в армейской присяге, сохранившейся в произведении Вегеция «Краткое изложение военного дела» («Epitoma rei militaris», конец IV в.) можно прочесть: «Они клянутся именем Бога, Христа и Святого Духа, величеством императора, которое человеческий род после Бога должен особенно почитать и уважать. Как только император принял имя Августа, ему, как истинному и воплощенному Богу (*tanquam praesenti et corporali deo*), должно оказывать верность и поклонение, ему должно воздавать самое внимательное служение. И частный человек и воин служит Богу, когда он верно чтит того, кто правит с Божьего соизволения»[17]. Дабы определить место императора в Церкви, современникам приходилось прибегать к более утонченной риторике, постоянно использующей оборот «как если бы». Это не позволяет нам узнать наверняка, употребляют ли христианские писатели IV в. свои оригинальные идеи или лишь подправляют издревле существующую имперскую идеологию в тех случаях, когда она слишком уж явственно выводит императора за допустимые христианством пределы.

Так же обстоит дело и с Евсевием Кесарийским. В нем зачастую сложно, хотя и необходимо, различать мыслителя и оратора, творца «политического богословия», породившего «цезарепапизм», и придворного советника, облекающего критику в форму похвалы, причем в то время, когда еще ни в чем нельзя было быть уверенным: ни в Новом Риме, ни в христианизации Империи, ни в победе Православия.

Как христианский философ, Евсевий должен был решить сложнейшую проблему римского *universalitas*, бывшую до сих пор политической, но вдруг превратившуюся в религиозную. Он должен был обрисовать контуры богословского здания, в котором верховное Божество предстает творцом мира и где Божественный Логос, Сын Божий, становится необходимым посредником между Божественным единством и множеством тварей, привносит в этот мир основания разума и порядка, спасающие мир от хаоса. Подобным образом император, обратившийся

---

Грацианом облачения *pontifex maximus*; титул *pontifex* без *maximus* продолжал носиться христианскими императорами, по крайней мере до царствования Анастасия, и рассматривался как весьма совместимый с христианской верой, дабы воскреснуть в различных вариантах в эпоху иконоборчества, в X в. (Constantini Porphyrogeniti libri II. De cerimoniis aulae Byzantinae. II. 40 / Ed. J. J. Reiske. Leipzig, 1751–1766. P. 638), и под пером канонистов конца XII в. (см. ниже, с. 328–334).

[17] *Flavius Vegetius Renatus*. Instit. rei militaris. II. 5. (*Флавий Вегеций Ренат*. Краткое изложение военного дела / Пер. с лат. С. П. Кондратьева // Вестник древней истории. М., 1940. 1 (10). С. 246. — *Примеч. пер.*)

к вере во Христа, становится посредником. Вдохновленный истинной философией и идей μίμησις'а (подражания), он созидает себя по образу Небесного Царства и оказывается предназначен Божественным Логосом управлять людьми, наделяется от Него особой миссией спасти их от идолопоклонства, искоренить язычество и преодолеть разделение «языков», «собирая расточенных» по всему свету[18]. В целом Евсевий не оригинален. Он находил в эллинистических трактатах, посвященных царской власти и в духе эпохи, те лозунги, которые он христианизировал: один Бог, один царь. Но он одним из первых сделал центром своих рассуждений Божественный Логос с его организующей ролью и создал настоящее «политическое богословие», которое решало не только проблему соотношения между единством власти небесной и земной «даже до последних земли», но и загадку совпадения во времени таких событий, как пришествие в мир Логоса и установление монархии Августа. Естественно, Евсевий представляет Константина как избранного Богом императора, дабы явить миру силу креста, однако в замысле Божественного домостроительства Империя уже стала провиденциальным орудием человеческого спасения. Эта «политеология» сразу же обрела, пусть и не в системной стройности, все необходимые идеи, составлявшие вселенское измерение императорской власти, но она ставила римское христианство, ценой очевидной подмены, на тот же уровень единства политического и религиозного, что иудаизм и, шире, любое общество, в котором религиозное откровение оказывается неразрывно связано с государственной организацией. Стоит признать, что такой фундаментализм с самого начала был для Византии искушением, но необходимо добавить, что она умела ему противостоять и никогда не воспринимала той простой, но действенной идеологии, где Логос оставался бы абстрактным понятием и не был бы воплотившимся Христом, где бы Церковь с трудом находила свое место между Богом и императором и где не был

[18] Среди многочисленных трудов, посвященных Евсевию, упомянем лишь: *Baynes N. H.* Constantine the Great and the Christian Church. Oxford, 1929 (2-е изд.: Oxford, 1972); *Peterson E.* Der Monotheismus als politisches Problem. Leipzig, 1935; *Farina R.* L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo. Zürich, 1966; *Straub J.* Constantine as *koinos episkopos*. P. 37–55; *Calderone S.* Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana // Le culte des souverains dans l'Empire romain. Entretiens de la Fondation Hardt XIX. Genève, 1972. P. 213–269; *Id.* Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea // I cristiani e l'impero nel IV secolo / Ed. G. Bonamente, A. Nestori. Macerata, 1988. P. 45–61; *Sansterre J.-M.* Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie «césaropapiste» // Byz. 1972. 42. P. 131–195, 532–594. Об отношениях между Константином и Евсевием см.: *Barnes T. D.* Constantine and Eusebius. Cambridge (Mass.), 1981. Автор принимает тезис о том, что цезарепапизм был связан с аринской ересью. См. также: *Heim Fr.* La théologie de la victoire de Constantin à Théodose. Paris, 1992. P. 57–92.

в достаточной мере подчеркнут разрыв между временами Закона и эпохой Благодати. Христианский фундаментализм, весьма скоро нарисовавшийся, оказалось невозможно воплотить в жизнь.

Но те панегирики, в которых Евсевий распространял свои идеи, могли восприниматься и как риторические произведения, призванные польстить императору и сделать его более податливым. В известной речи «Tricennalia» и в «Vita Constantini», как и во всяком официозе, особенности формулировок значат, быть может, больше, чем развиваемые в них идеи, особенно когда дело доходит до общепринятых истин вроде «император — подражатель Христу» и моментов, гораздо более перекаемых, вроде императорского священства. Последняя тема затрагивалась не без предосторожностей. Подобно Христу, пишет Евсевий, император является священником, приносящим чистую и беспорочную жертву, без кровопролития и всесожжения, он не следует более древнему ритуалу, и посему эта жертва приятна Богу, как и сам «иерофант»[19]. Особенности словоупотребления делают очевидным то, что жертва императора-священника есть лишь простая метафора, что император сам приносит себя в жертву за благо человечества и что его священство, как и священство Христа, не носит институционального характера[20]. Подобным образом Константин строит свой дворец, «как если бы» это был храм[21], он уединяется каждый день для молитвы, «как если бы» он «участвовал в священнодействиях» или «совершал Божественную иерофанию»[22], что означает не что иное, как присутствие Константина за Литургией, действительное или чаемое Евсеевием. Этот император-иерофант удостаивается всевозможных откровений: «Ты мог бы, если бы пожелал, упомянуть множество случаев, когда являлся тебе Спаситель твой, множество случаев, когда Он присутствовал в твоих сонных видениях»[23]; он получает «Божественные наставления», которые сделали его чем-то вроде «толко-

[19] *Eusebius Pamphili.* Tricennalia. 2–3 / Ed. I. A. Heikel. GCS 7. Leipzig, 1902. P. 200. Эта речь, «Τριακονταετηρικὸς λόγος», была, без сомнения, произнесена в Константинополе 25 июля 336 г., во время праздника, посвященного *Tricennalia* Константина; к этому панегирику еще в древности была присоединена речь, говоренная Евсевием в Иерусалиме в 335/336 г.; см. французский перевод с комментариями: *Maraval P.* Eusèbe de Césarée, La théologie politique de l'Empire chrétien, Louanges de Constantin. Paris, 2001.

[20] См.: *Girardet K. M.* Das christliche Priestertum Konstantins d. Gr. // Chiron. 1980. 10. P. 569–592.

[21] Vita Constantini. IV. 17 / Ed. F. Winkelmann. P. 126. (Ср. «род церкви Божией», «как бы какой-то совершитель священного действия»: Соч. Евсевия Памфила / Пер. с греч. при С.-Петерб. духовной академии. 2. СПб., 1849. — *Примеч. пер.*)

[22] Ibid. IV. 22. 1. P. 128. В «Книге церемоний» по поводу императора и литургии еще можно встретить двусмысленное употребление глагола τελεῖν.

[23] *Eusebius Pamphili.* Tricennalia. 18. P. 259.

вателя Божественных словес» или даже «переводчика» самого «Бога, Царя всяческих»[24], и в любом случае император оказывается учителем благочестия для солдат и язычников; своеобразный способ подтвердить чудодейственный характер обращения императора и его право учительства, ограничивая сего последнего сферой чиновников или язычников, которых его декреты или его военные компании могут привести к порогу Церкви.

Именно в этом контексте обретают смысл такие выражения, как «общий епископ» и «епископ внешних дел», которые можно найти в тексте «Vita Constantini» и которые столь знамениты, что их стоит напомнить. «[Константин] был всем для всех (κοινὸς πρὸς ἅπαντας ἦν)[25], но он уделял особое попечение Церкви Божией. Когда же проявились некие разногласия между различными частями Империи, он, как общий епископ (οἷα τις κοινὸς ἐπίσκοπος), учрежденный Богом, собрал собор служителей Божиих. Не погнушавшись быть при сем и заседать с ними, он присутствовал на совещаниях (κοινωνὸς τῶν ἐπισκοπουμένων ἐγένετο), утверждая для всех мир Божий, и восседал посреди них как один из многих, прежде отпустив вооруженных солдат и многих телохранителей, дабы стать отныне лишь под защитой страха Божия и быть окруженным самыми преданными из верных товарищей. Посему и тех, кого он видел склоняющимися к лучшему и приклоняющимися к равновесию и согласию, он не медлил поддержать, являя, сколь радует его всеобщее согласие (ἡ κοινὴ πάντων ὁμονοία), тогда как от строптивых он отвращался»[26]. Выражение «общий епископ» не только выступает как исключительно метафорическое в силу термина *quasi* — «почти, словно, как бы», оно совершенно очищено от своего институционального смысла риторической игрой слов κοινός, κοινωνός, κοινὴ ὁμονοία и, особенно, ἐπίσκοπος, ἐπισκοπεῖν, которые обесценивают его смысл. Нельзя лучше сказать об императоре, который мнит себя *pontifex maximus* христианства, что он не настоящий епископ и что его участие в заседаниях епископов настоящих должно быть сопряжено с отказом от присущего ему насилия и подчинением мнению большинства.

В христианстве, ставшем имперской религией, высказаться таким образом — значит наделить императора минимальной ролью. Далее, в той же «Vita Constantini» мы видим императора принимающим епископов и говорящим им, что он им приходится таким же собратом-епископом:

[24] Ibid. 2, 10. P. 199, 222.

[25] См.: 1 Кор. 9: 19–23. Очевидно, что Евсевий здесь сравнивает императора с апостолом Павлом. — *Примеч. пер.*

[26] Vita Constantini. I. 44. P. 38–39; *Sansterre J.-M.* Eusèbe de Césarée... P. 149–150.

«Но вы суть епископы над тем, что принадлежит Церкви (τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας), тогда как я есть Богом установленный епископ [надсмотрщик] внешних дел (τῶν ἐκτός)». Превосходная формула, которую Евсевий сразу же и объясняет, прибавляя, что «император и в самом деле надзирает (ἐπισκοπεῖ) над всякой вещью в Империи» и направляет их к благочестию[27]. Здесь же, подчеркивая условность словоупотребления: епископ — ἐπίσκοπος и ἐπισκοπεῖν — надзирать, — он ставит своей целью лишить это слово его высшего смысла, опошлить его и «расщепить» его значение: Константин использует многозначное и шутливое сравнение, чтобы объяснить, что ему вменено в обязанность наблюдать за гражданами Империи и, более конкретно, по возможности привести нехристиан к христианству. Этим долгом миссии в Империи и за ее пределами, доходившим иногда до принятия на себя учительства — διδασκαλία, — византийские императоры никогда не переставали гордиться[28].

Не так-то легко понять мысли Евсевия в этих панегириках и еще менее возможно понять, как они соотносятся с идеями самого Константина. Определил ли император самого себя как епископа тех, кто благодаря ему станет христианином? Или же он епископ мирян в их противопоставлении духовенству? Или же этим он взял на себя функции того, кого епископы обязали осуществлять свои решения с имперским размахом?[29] Идея христианской Империи неизбежно сопровождалась политиканствующим богословием и приводила к признанию за императором Божественной миссии и почти священнической функции. Но попытка соединить царское священство и церковный институт была и всегда будет весьма проблематичной. Проблемы, осознанные весьма рано, могли быть сокрыты лишь пресловутым «словно» или «подобно», присущим, как мы увидим, толкованию некоторых литературных образцов (Мельхисидек, Моисей, Давид). Это явление характерно не только для Востока. В то же время, что и Евсевий, западный автор «Quaestiones Veteris et Novi Testamenti» провозглашает, что христианский император носит в себе *Dei imaginem, sicut et episcopus Christi*[30]; а в XII в. Феодор

[27] Vita Constantini. IV. 24. P. 128.

[28] См. ниже, с. 331–332.

[29] По поводу смысла выражения ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός исследователи продолжают расходиться во мнениях. Р. Фарина (*Farina R.* L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. P. 312–319), который не безосновательно исключает, что термин οἱ ἐκτός означает лишь «нехристиан», считает, что τὰ ἐκτός означает по преимуществу «внешние дела Церкви»; И. Штрауб и С. Кальдерон полагают, что речь идет об оппозиции Церковь — Государство и клирик — не клирик.

[30] *Pseudo-Augustinus*. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti. CXXVII. 35; 91, 8 / Ed. A. Souter. CSEL. Wien, 1908. P. 63, 157.

Вальсамон оправдывает весьма схожую формулу нормами канонического права[31]. Эта главная проблема, без сомнения, не разрешима. Но одно совершенно очевидно: широко открывая двери для учения о *quasi*-епископе, Евсевий закрывает их для другой, более радикальной концепции, которую современники приписывали непосредственно Констанцию II, сыну и преемнику Константина, — идее об императоре как епископе епископов (*episcopus episcoporum*)[32]. Именно Констанций занимал трон в то время, когда сразу после мая 337 г. была написана «Vita Constantini», и можно было бы предположить, что риторика Евсевия имела своей непосредственной целью отвратить нового императора от «цезарепапизма», постоянно связывая императорское священство с христианской Империй, но не с Церковью, и облекая его метафорой.

## Константин равноапостольный

Если у нас и есть шанс понять христианство Константина и осознать те изменения, которые оно претерпело от риторики Евсевия Памфила, то лишь при знакомстве с памятниками, повествующими о кончине первого христианского императора и его погребении в мавзолее Святых Апостолов, который он сам и повелел построить. Дойдя до конца жизни своего героя, Евсевий оценил важность происходящего и понял, что рассказ о последних днях императора должен закрепить за Константином ореол святости, а образ похорон — первых похорон христианского императора — должен заложить основы нового церемониала, новых отношений императора и смерти и даже больше — института императорской власти с христианством. Он посвятил этому весьма чувствительному моменту значительную часть своих писаний и отразил здесь, в некотором роде, официальную позицию Церкви.[33]

Император почувствовал первые признаки болезни, встретив Пасху 337 г. в посте и молитве. Из Константинополя он отправляется принимать ванны на *Теплые Воды*, затем приезжает в Еленополис, где молится в храме мучеников, чувствует приближение смерти и переезжает в при-

[31] См. ниже, с. 323–334.

[32] *Lucifer Calaritanus*. Moriendum esse pro Die Filio. 13 / Ed. G. Diercks. Corpus Christianorum, Series Latina. 1978. 8. P. 293; см.: *Winkelmann F.* Die Beurteilung des Eusebius von Caesarea und seiner *Vita Constantini* im griechischen Ost // Byzantinische Beiträge / Ed. J. Irmscher. Berlin, 1964; *Girardet K. M.* Kaiser Konstantius II. als «episcopus episcoporum» und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes // Historia. 1977. 26. S. 95–128; *Bonamente G.* La «svolta costantiniana» // Cristianesimo e istituzioni politiche di Augusto a Costantino / Ed. E. Dal Covolo, R. Uglione. Roma, 1995. P. 91–116.

[33] Vita Constantini. IV. 61–75. P. 145–151.

город Никомидии. Там он собирает епископов и объясняет им, что настало время и ему принять крещение: конечно, он хотел быть крещеным в водах Иордана, как Христос, но Бог — и в этом нет никакого сомнения — судил ему иначе. Когда Дух просветил его и он получил «печать бессмертия», он не снимал белых одежд и не желал коснуться пурпура, дабы сохранить чистоту и ощущение «оставленных грехов» до самой смерти, знáком чего и были крещальные одежды. В том, что крещение становится здесь частью погребального ритуала, как частью такого ритуала стало позднее, с тем же тайным смыслом, пострижение в монашество, нет для того времени ничего неестественного. В день Пятидесятницы, около полудня, Константин умирает, и Евсевий не преминет сказать, дабы пресечь всякие сомнения, что тот оставил свое смертное тело и воссоединился душой с Богом[34]. Далее все превращается в церемониал. Сцены ритуального плача, погребальный кортеж до самого Константинополя, прощание с телом, украшенным венцом, облаченным в императорские одежды и помещенным на высоком катафалке в самом роскошном зале Дворца — обычные почести, приличествующие императору. Даже если к этому добавляется политический элемент: мнимый или настоящий заговор членов «семьи» (Филосторгий даже говорит, что Константин был отравлен «своими братьями»)[35] и, несомненно, озабоченность армии тем, чтобы не спешить провозглашать Империю вакантной, дабы избежать вакуума власти и военного переворота и дождаться приезда сыновей, находящихся вне Константинополя, и особенно Констанция II, предупрежденного, что он должен как можно быстрее прибыть с Востока[36]. Продолжительный погребальный ритуал отвечал этой озабоченности, но выбранный сценарий внушал определенные аналогии с тем, что древние историки рассказывают нам о похоронах Августа[37], Пертинакса[38] и Севера[39], где восковая маска, лежавшая на лице покойного, почиталась затем какое-то время как живой император и сжигалась во время *consecratio*, то есть вознесения *divus imperator* в виде вовремя выпущенного орла[40].

[34] Ibid. IV. 64, 2.

[35] *Philostorgius.* Hist. Eccl. II. 16–17 / Ed. J. Bidez. Berlin, 1981. P. 26–28.

[36] См.: *Klein R.* Die Kämpfe um die Nachfolge nach dem Tode Constantins des Grossen // ByzForsch. 1979. 6. S. 101–150.

[37] *Cassius Dio.* Histoire romaine. LVI. 31–42 / Ed. H. B. Foster. London, 1924. VII. P. 68–99.

[38] Ibid. LXXIV. 4–5.

[39] *Herodian.* Histoire des empereurs romains. IV. 2. / Éd. L. Halévy. Paris, 1860.

[40] По поводу похорон императоров по языческому обряду см.: *Toynbee J. M. C.* Death and Burial in the Roman World. London, 1971. P. 56–61; *Richard J.-Cl.* Recherches sur certains aspects du culte impérial: les funérailles des empereurs romains aux deux

За этими политическими расчетами скрывались, быть может, некоторые понятные колебания по поводу того, каким образом стóит приспособить традиционный ритуал к требованиям новой веры в связи с кончиной первого христианского императора. «Житие» Константина уточняет, что все военачальники, *comites* и офицерский корпус, которые должны были предварительно поклониться императору ниц, ничего не меняя в своем обыкновении, предстали пред гробом в назначенный час и, преклонив колени, целовали усопшего императора, «как если бы он был еще жив», так же как и шедшие вслед за ними сенаторы, сановники и представители народа. Этот спектакль продолжался довольно долго, быть может, в течение трех месяцев, которые отделяли смерть императора 22 мая от официального признания Римским Сенатом трех сыновей Константина в качестве августов 9 сентября[41]. Он объяснялся, как мы уже сказали, политическими соображениями, но он имел и религиозные последствия. Это чувствуется в неуклюжей настойчивости Евсевия: «Единственный из всех смертных, блаженный царствовал и после своей кончины, и церемониал осуществлялся так, как если бы он был жив, привилегия, которую Бог оказал лишь ему одному. Единственный из всех императоров, почитавший Бога, Царя всяческих, и его Христа, естественно, что он получил эту привилегию и что Бог, который царствует над всякой вещью, даровал ему на смертном ложе царствовать над людьми, показывая тем, чья душа не окаменела, что царство Духа не стареет и не имеет конца»[42].

Языческие похороны императора приуготовляли ритуал его «дивинизации» через совершение разного рода *pompa triumphalis*, и именно к традиционной иконографии апофеоза и обращается Евсевий, когда рассказывает нам, что народ и Сенат Римский посвятили Константину образ, на котором тот был изображен восседающим на небесном своде, тема известная с III в. как *Aeternitas Augusti* и император *cosmocrator*[43], или когда он описывает монетный чекан, утвержденный Констанцием II, который дошел до нас во множестве экземпляров. Здесь на аверсе была изображена маска почившего в Бозе императора, а на реверсе — образ того же императора, правящего квадригу на небо, откуда исходит при-

premiers siècles de notre ère // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. 1978. II. 16. 2. S. 1121–1134; *Arce J.* Funus imperatorum. Los funerales de los imperadores romanos. Madrid, 1988.

[41] См.: *Klein R.* Die Kämpfe um die Nachfolge nach dem Tode Constantins des Grossen. S. 104–105. 2 августа 337 г. Империя еще управлялась от имени почившего императора. См.: CTh. XIII. 4. 2.

[42] Vita Constantini. IV. 67. P. 148.

[43] Ibid. IV. 69. 2. P. 149.

нимающая его десница Божия[44]. Евсевий сумел избежать ссылки на языческое происхождение этого изображения, но мы догадываемся, что христианизация того времени, подчеркивая идею бессмертия и воздавая ей подобающую честь, весьма естественно использовала классические образы императорского *consecratio*, наполняя их новым содержанием, так что лет через восемьдесят об их действительном происхождении было забыто[45]. Образы менялись гораздо медленнее, чем идеи.

То, что риторика Евсевия стремилась сгладить, есть, вне всякого сомнения, не столько конфликт между язычеством и христианством или их проникновение друг в друга, сколько стыдливые приготовления к тому, что стоило бы назвать языческим апофеозом христианского императора. Погребение βασιλεύς не может быть уподоблено никакому другому, и его нелегко согласовать с христианскими нормами, поскольку они затрагивали βασιλεία как таковую. Если короли Франции между 1422 и 1610 гг. вернулись к погребальной практике, которая предполагала посмертную маску и продолжала таким образом его царствование, то по тем же соображениям — обеспечение непрерывной и беспрепятственной передачи «никогда не умирающего» достоинства власти[46]. То, что теоретики французской государственности оживили

[44] Ibid. IV. 73. P. 150. По поводу этих памятных монет *consecratio* см.: *Kent J. P. C.* The Roman Imperial Coinage. VIII: The Family of Constantine I. A. D. 337–364. London, 1981. P. 446–447, 449. Pl. 1. № 44, 21 (1P); *Foss Cl.* Roman Historical Coins. London, 1990. P. 293. № 33, a, b. П. Брун предположил, что христианизация традиции *consecratio* сформировалась под влиянием вознесения пророка Илии (*Bruun P.* The Consecration Coins of Constantine the Great // Arctos. N.S. Acta philologica fennica. Helsinki, 1954. 1. P. 19–31), но в христианской иконографии Илия возносится на небо на огненной колеснице, оставив на земле собственную милоть своему ученику Елисею. Нет никаких оснований предполагать связь этого библейского сюжета с *consecratio* Константина.

[45] По поводу изображения *consecratio* см.: *MacCormack S.* Art and Ceremony in Late Antiquity. P. 93–158. Автор показывает, почему иконография *consecratio* была востребована именно с того момента, когда императоры в III в., и особенно в эпоху тетрархии, рассматривались как непосредственно избранные Богом и «божественные» со времени их восшествия на престол и когда роль столицы и сенатское представительство утратили свою значимость. Впрочем, Е. Бикерман хорошо показал, что «императорский культ» никогда не был институциализирован и распространен во всей Империи: через *consecratio* тот или иной император начинал рассматриваться как *divus*, включенный в число римских божеств, но *declaratio* Сената не имело здесь «утверждающего» действия (*Bickerman E.* Consecratio // Le culte des souverains dans l'Empire romain. Entretiens de la Fondation Hardt XIX. Genève, 1972. P. 1–37).

[46] См.: *Giesey R. E.* The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France. Genève, 1960; *Id.* Le roi ne meurt jamais. Paris, 1987. По поводу похоронных обрядов византийских императоров можно познакомиться с работой: *Karlin-Hayter P.* L'adieu à l'empereur // Byz. 1991. 61 (Mélanges Maurice Leroy). P. 112–155.

тогда античный прецедент и пример Константина[47] и что они, впрочем совершенно напрасно, видели здесь непосредственное преемство, лишь показывает, что в этом церемониале религиозное гораздо менее весомо, чем политическое.

Подобные колебания ощутимы и в другом Константиновском проекте — мавзолее Святых Апостолов, о котором мы знаем по описанию того же Евсевия, весьма ценного свидетеля, поскольку, скончавшись в 339 г., он не знал о тех перестройках, которые полностью изменили первоначальный замысел императора между 356 и 370 гг.[48].

---

[47] См. протокол погребения Франциска I, который составил в 1547 г. Жан дю Тилэ, секретарь Парламента: *Giesey R.* The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France. P. 224–225.

[48] Из обширной библиографии упомянем лишь некоторые работы: *Heisenberg A.* Grabeskirche und Apostelkirche. II. Leipzig, 1908, где развивается идея об архитектурных параллелях между Гробом Господним в Иерусалиме (базиликой и ротондой Воскресения) и храмом Святых Апостолов в Константинополе (церковь и круглый мавзолей). А. Баумштарк в своей работе (*Baumstark A.* Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie // Konstantin der Grosse und seine Zeit. Gesammelte Studien. Festsgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 (Mélanges A. de Waal) / Hrsg. Fr. J. Dölger (Römische Quartalschrift. Suppl. XIX). Freiburg im Breisgau, 1913. S. 248–254) первый задался вопросом, не исчерпывается ли идея «Константин — тринадцатый апостол» его уподоблением апостолу Павлу. О. Вайнрайх (*Weinreich O.* Triskaidekadische Studien. Beiträge zur Geschichte der Zahlen // Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. 16. 1. Giessen, 1916. S. 3) отстаивал идею «Константин — тринадцатое божество». См. также: *Kaniuth A.* Die Beisetzung Konstantins des Grossen. Untersuchungen zur religiösen Haltung des Kaisers. Breslau, 1941. А. Грабар (*Grabar A.* Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. I. Paris, 1946. P. 227–244) связал постройку Константина с традицией императорских мавзолеев, основанных в центре города. Г. Дауни (*Downey Gl.* The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople. A contribution to the criticism of the *Vita Constantini* attributed to Eusebius // DOP. 1951. 6. P. 51–80) справедливо защищал тезис о том, что базилика Святых Апостолов была построена Констанцием II, а не самим Константином, но совершенно зря оспаривал подлинность *Vita Constantini*. Р. Краутхаймер (*Krautheimer R.* Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel // Mullus. Festschrift Theodor Klauser. JAC. Ergänzungsband 1. Münster, 1964. S. 224–229) видел в Константине основателя церкви Святых Апостолов и в Констанции — инициатора ее последующей перестройки в погребальный мавзолей. Автор этой книги затрагивает в другой работе (*Dagron G.* Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451. Paris, 1974. P. 401–409) некоторые аспекты архитектурной интерпретации и корректируют выводы К. Манго. П. Штокмайер (*Stockmeier P.* Herrscherfrömmigkeit und Totenkult. Konstantins Apostelkirche und Antiochos' Hierothesion // Pietas. Festschrift B. Kötting / Hrsg. E. Dassmann, K. Suso Frank. JAC. Ergänzungsband. 8. Münster, 1980. S. 105–113) стремится понять религиозные намерения Константина. К. Манго (*Mango C.* Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics // BZ. 1990. 83. P. 51–61) в процессе нового прочтения источников установил, что мавзолей-ротонда был действительно построен Константином, тогда как крестообразная церковь Святых Апостолов относится к перестройке Констанция и связана с перенесением туда святых мощей. Р. Либ (*Leeb R.* Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter

Император, пишет панегирист[49], в память апостолов Христовых, предпринял строительство храма «несказанной высоты», который был покрыт изнутри плитами полихромного мрамора до самого верха, его потолок был украшен позолоченными кессонами, а крыша была сделана не из черепицы, а из бронзы. Эта крыша была опоясана круглой балюстрадой, также отлитой из бронзы и сияющей позолотой. Сама ротонда была расположена посредине большого четырехугольного двора, окруженного четырьмя портиками, вдоль которых были расположены залы, предназначенные для императоров[50], бассейны, комнаты различного назначения и караульные помещения. «Церковь», описанная таким образом, весьма напоминала, как это отметил Кирилл Манго[51], императорские мавзолеи эпохи тетрархии, вроде мавзолеев Диоклетиана в Сплите, Галерия в Фессалониках и Максенция на *Via Appia*. Но Евсевий преподносит нам сюрприз[52]: Константин, присовокупляет он, посвятил апостолам Спасителя нашего весь ансамбль церкви, но сам думал об ином, что до времени оставалось сокровенным и являло себя лишь по мере возведения здания. Он предусмотрел, дабы его погребли в сем месте, поставили его гроб в центральную нишу посреди двенадцати апостолов (погребальных мест, кенотафов или простых памятных досок), надеясь, по своей исключительной ревности в вере, что его бренные останки «разделят таким образом именование апостолов» и что его душа будет облагодетельствована молитвами, обращенными к апостолам, и божественными службами, которые будут отправляться на престоле, поставленном в центре храма.

Мавзолей Святых Апостолов, построенный Константином, стремился таким образом согласовать императорский и христианский культы ценой двойной аномалии, которую не могла скрыть вся риторика Евсевия: императорский мавзолей не является церковью, и погребение императора посреди апостолов, где вообще-то следовало находиться не ему, а Христу, есть совершенная нелепость. Если христианское мнение и в особенности мнение духовенства не восстали против этого, то тем более

---

Konstantin dem Grossen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser. Berlin, 1992. S. 93–120) возвращается к точке зрения Р. Краутхаймера и совершенно зря не соглашается с интерпретацией К. Манго.

[49] Vita Constantini. IV. 58–60. 71.

[50] Это выражение было понято таким образом А. Грабаром и К. Манго: *Grabar A.* Martyrium. P. 229; *Mango C.* Constantine's Mausoleum... P. 51–61. Р. Краутхаймер (*Krautheimer R.* Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel. S. 225) понял его как обозначение «базилики», т. е. четыре нефа крестовидной в плане церкви.

[51] *Mango C.* Constantine's Mausoleum... P. 51–61.

[52] Vita Constantini. IV. 60. 2; 71. 2.

непонятно, почему Констанций II осуществил позднее перепланировку здания, перестроив его в настоящую церковь, предназначенную единственно для апостольского культа, и перенес сюда реликвии и мощи, что превращало первоначальный мавзолей в пристроенный склеп (план 6)[53]. Хотел ли Константин стать «тринадцатым Богом» на римский или эллинистический манер?[54] Это предполагало бы, что первый христианский император оживил языческие *consecratio* и апофеоз, придав им то особое значение, которое они никогда не имели в дохристианскую эпоху. Стоит ли объяснять через μίμησις[55], «подражание Христу», такую модель, с помощью который император рассчитывал на воскресение и жизнь вечную и которая включала в себя крещение в «водах Иорданских» и строительство собственного мавзолея по образцу *Anastasis*'а, храма Гроба Господня в Иерусалиме? Если Константин не рассчитывал ни на собственную дивинизацию, ни на уподобление Христу через мимесис, то он чаял, по меньше мере, бессмертия императора, которое поддерживалось бы свершением богослужебных «памятей», μνήμη, о которых говорил Евсевий, дабы оправдать спектакль с погребением среди апостолов. Это предусматривало особый поминальный ритуал, в котором почивший император воскресал бы вместе с постоянно обновляемой через молитву памятью учеников Христовых[56], чем и могло бы объясняться желание императора, чтобы Литургию совершали непосредственно на самом месте его погребения. В языческом Риме Ипподром зачастую устраивался рядом с императорскими мавзолеями, словно ритуал скачек, воспроизводя природный и космический циклы смерти и воскресения, мог даровать почившему императору жизнь вечную. Усваивая те же добродетельные свойства христианской литургии, Константин показывает, что он верит в это и намеревается, как об этом говорит «Vita Constantini», этим воспользоваться. Он демонстрирует не только свою принадлежность к христианству, но и то, что он намеревается остаться императором и что его воображение продолжает вдохновляться древними дохристианскими образцами.

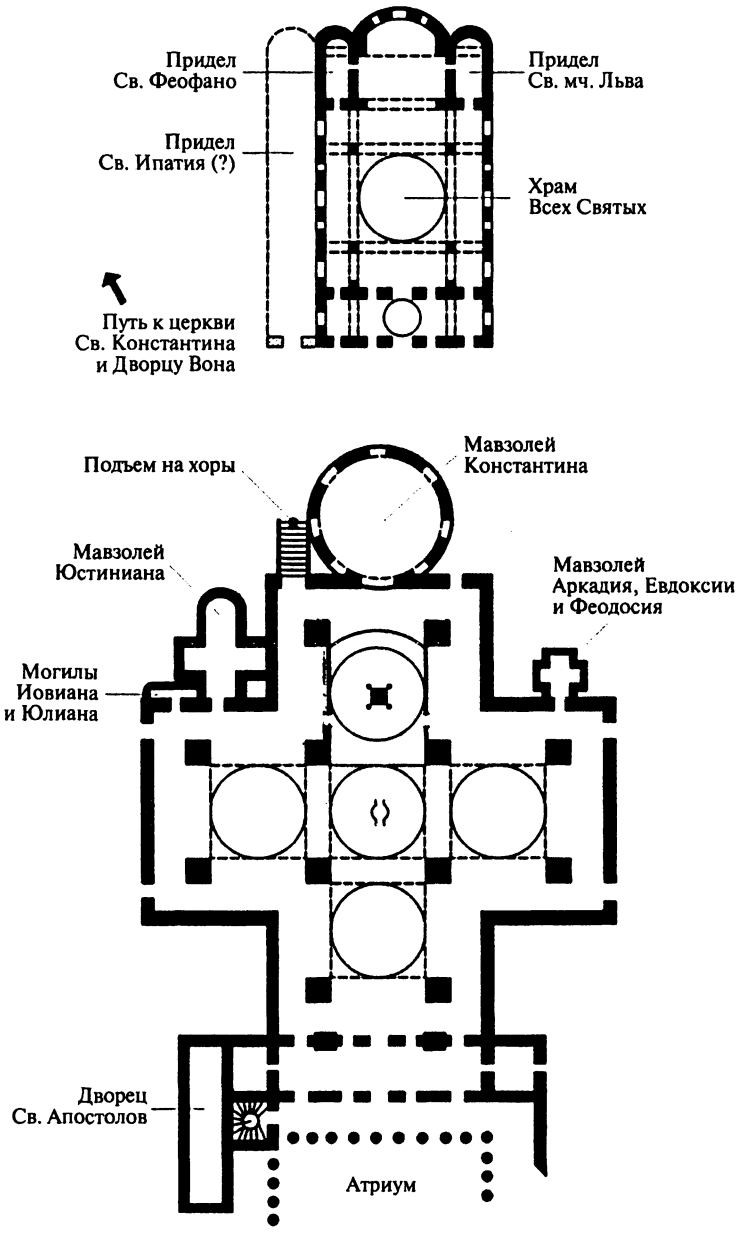
---

[53] Такова, по меньшей мере, наиболее вероятная гипотеза, предложенная К. Манго. Другие источники IV–V вв., если они и не подтверждают эту гипотезу, то, по крайней мере, ей никогда и не противоречат, опровергая то, что утверждает Р. Либ (*Leeb R.* Konstantin und Christus. S. 93–120).

[54] См.: *Weinreich O.* Triskaidekadische Studien. Beiträge zur Geschichte der Zahlen // Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. 16. 1. Giessen, 1916; *Kaniuth A.* Die Beisetzung Konstantins des Grossen. Untersuchungen zur religiösen Haltung des Kaisers. Breslau, 1941.

[55] Что соответствует точке зрения Р. Либа (*Leeb R.* Konstantin und Christus. P. 93–120).

[56] См.: *Stockmeier P.* Herrscherfrömmigkeit und Totenkult. S. 105–113.




*План 6.* Реконструкция архитектурного храмового ансамбля Святых Апостолов и храма Всех Святых в Константинополе в эпоху Константина Багрянородного

Чем бы ни были продиктованы его истинные намерения, Константин, похоже, совершил серьезную ошибку. Евсевий понимает это, но так же, как он облекает в христианские одежды почившего императора, которого продолжают почитать, «как если бы он был жив», и монетный чекан, посвященный *consecratio*, он предпочитает интерпретировать как знак глубокой веры и уподобление апостолам то, что другие отвергают как отступничество и скандал[57]. Так в общественное сознание была вброшена несколько приглушенно звучащая тема «равноапостольного императора», которая получит свое развитие в V в., будучи тем, что я называю риторикой «как если бы».

Эта тема, в которой чувствуется двусмысленность, была в конце концов воспринята, но с большой осторожностью. Собственно говоря, ἰσαπόστολος признается апостол Павел, призванный и обращенный самим Богом к познанию Евангелия, ставший вследствие этого «тринадцатым апостолом». В более общем смысле равноапостольными, уравненными в правах с двенадцатью первыми учениками Христа, называются апостолы «второго поколения», «апостолы от 70» восточнохристианской традиции, отправившиеся просвещать ту или иную страну, или, чуть шире, некоторые знаменательные личности евангельской истории, чей образ, более или менее легендарный, связан с жизнью Иисуса (Мария Магдалина), с «Житием» апостола Павла (Фекла из апокрифа о Павле и Фекле) или с начальной проповедью первых времен (Аверкий, епископ Иерапольский, память 22 октября/4 ноября. — *Примеч. пер.*). Понятно, что правитель, христианизировавший свою страну — по большому счету Вселенскую Римскую империю, колыбель Христа в правление императора Августа, центр распространения христианства по всему свету, — мог требовать для себя подобного титула или получить его из уст панегириста. После этого можно было бы создать из Константина образ, частично соответствующий искомым определениям: он видел себя доверенным лицом самого Бога, ибо имел откровения и многочисленные явления, о чем упоминает Евсевий, и ему была вручена особая апостольская миссия, то есть ответственность учителя, простирающаяся на язычников и иудеев.

Сам термин нисколько не удивляет нас, но последствия его применения могут быть расценены как весьма опасные, поскольку они достаточно туманны. Связана ли эта псевдоапостоличность с самим служением христианского императора? Есть ли она порождение священства особого рода? Без сомнения, однозначный ответ на эти вопросы весьма

[57] В этом неприятии императорских деяний дальше всех пошел Филосторгий: *Philostorgius*. Hist. Eccl. II. 7 / Ed. J. Bidez. Berlin, 1981. P. 28.

затруднителен. Риторика вполне могла бы, ценой некоторых допущений, усвоить императору в Церкви что-то вроде апостольского преимущества, но она преуспела здесь только в словоупотреблении, превращая императора в «почти священника». Одной и той же формулой она усваивала ему и лишала его того священнического характера, без которого он не мог быть признан Божиим избранником. Но в то же время это «священство» не должно было ему даровать власть *pontifex maximus* или иерарха Церкви Христовой. Быть может, некоторые историки, Сократ в V в., Александр Монах в VI в. и позднее авторы некоторых «Житий» Константина несколько необдуманно устремлялись на этот путь, когда они осознавали замысел храма Святых Апостолов и намерение Константина не лишать «императоров и иереев» близости апостольских мощей[58]. Что это, первая попытка признать священство царской власти? В таком случае она оказывается весьма скромной и сталкивается с серьезным сопротивлением. Созомен, упоминая погребение в храме Святых Апостолов императоров и епископов и объясняя это, добавляет: «Поскольку священству подобает то же поклонение, что и царству, как я полагаю, или даже предпочтение в святых местах»[59]. Иоанн Златоуст, упоминая эти перестройки, превратившие семейный мавзолей, где почивают императоры, в обычный придел храма, где покоятся мощи апостолов, неожиданно находит здесь доказательство униженного положения государей, ибо «в царствующем городе Риме, оставив все, прибегают к гробницам рыбаря и скинотворца и цари, и правители, и военачальники; и в Константинополе облеченные диадемами избрали любимым местом для погребения тел своих не близ самих апостолов, но в преддверии, вне храма их, и таким образом цари сделались привратниками рыбарей; и такое погребение вменяют себе не в бесчестие, но в прославление не только сами цари, но и потомки их»[60]. Эта тема, диаметрально противо-

[58] *Socrates*. Hist. Eccl. I. 40 // PG. 67. Col. 180: «ὅπως ἂν οἱ βασιλεῖς τε καὶ ἱερεῖς τῶν ἀποστολικῶν λειψάνων μὴ ἀπολιμπάνοιντο»; *Alexander Monachus*. De inventione sanctae crucis // PG. 87. Col. 4068: «...εἰς τὸ ϑάπτεσϑαι ἐκεῖσε τοὺς βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς, ὅπως μὴ ὦσι μακρὰν τῶν ἀποστολικῶν λειψάνων». См.: *Downey Gl.* The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople. P. 57, 60. «Житие Константина» (Vita Constantini / Ed. H. G. Opitz // Byz. 1934. 9. P. 590) повторяет текст Сократа Схоластика из его «Церковной истории». Можно, однако, подумать о случайном появлении термина «императоры и иереи», который лишь со временем обретет новый смысл. (Рус. пер. см.: *Сократ Схоластик.* Церковная история / Ст. и ком. И. В. Кривушина; указат. О. Г. Тимофеева; отв. ред. М. А. Тимофеев. М., 1996. С. 62. — *Примеч. пер.*)

[59] *Sozomenus*. Hist. Eccl. II. 34 / Ed. G. Ch. Hansen. P. 100.

[60] Contra Judaeos et gentiles. 9 // PG. 48. Col. 825; In epist. II ad Corinth. homil. XXVI. 10 // PG. 61. Col. 582. (Рус. пер. см.: Рассуждение против иудеев и язычников о том, что Иисус Христос есть истинный Бог // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста,

положная «равноапостольности», входит в общественное сознание в начале V в. Симеон Солунский повторяет ее десятью столетиями позже, когда указывает на различие между могилами патриархов, погребенных в храме Святых Апостолов, и саркофагами императоров, расставленными в церковном преддверии, и видит здесь символ настоящего соподчинения государей, которых он рассматривает как «мирян», церковным иерархам, настоящим преемникам апостолов[61].

Пожалуй, довольно сказано для того, чтобы понять, что константиновская инициатива не создала традиции, но лишь обозначила серьезность проблемы.

## Святой Константин

Быть может, смысл этого был ясен уже в IV в., но тогда все же избежали открытой дискуссии, предоставив Константину *личную* святость, которая могла оправдать усвоенные им самим и присвоенные ему христианской риторикой титулы, помогая его преемникам более правильно осознать свою миссию христианских императоров.

Из Константина сделали святого с целью избежать его превращения в образец верховного правителя. Служба святому Константину 21 мая почти в точности воспроизводит евсевианские обороты, правда, выверенные и избавленные от их риторического намордника с помощью канонизации первого христианского императора. Здесь можно обнаружить ту же смесь ветхо- и новозаветных отсылок: «Дал еси, Человеколюбче, благочестивому Твоему угоднику Соломонову мудрость, Давидову кротость и апостольское православие, яко царей Царь, господствующих всех Господь...» Константин провозглашается «равноапостольным», он «всех царей степень и похвало; просвещен бо быв лучами Духа, всю уяснил еси Церковь Христову, соборы верных отовсюду собрав в светлом граде Никейстем, идеже злочестивых угасися шатание и еретические изнемогоша языки и обуяша, православных же вознесеся венец, явльшейся вере». Поскольку он «поревновавый Павлу», он есть «царей всеизрядне и апостолом равночестне». Параллель с тринадцатым апостолом Павлом, которая возникает на каждой странице, основывается на известном факте: он «знамение бо креста на небе видев, сим уловился... яко добрейший лов». «Не от человек звание

архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 1: в 2 кн. Кн. 2. 2-е изд. СПб., 1898. С. 630–631; репринт: Полн. собр. творений св. Иоанна Златоуста: в 12 т. Т. 1. Кн. 2. М., 1991. — *Примеч. пер.*)

[61] De ordine sepulturae. PG. 155. Col. 677.

прием, но, яко Божественный Павел, имел еси сие паче свыше, преславне Константине, от Христа Бога»[62]. Просвещенность духом, непосредственное откровение, уподобление Павлу, титулы «слава римлян», «в царех апостол», «отец и похвала царям» — все подводит нас к идее об «императорском священстве»: «Отонудуже прием разумение Духа, священник извещен и царь елеем, утвердил еси Церковь Божию, царей отче, его же и рака исцеление точит, Константине равноапостольне, молися о душах наших!»[63]

В литургическом языке и текстах гимнографии всякие сомнения вытеснялись ожиданием чудес, правда, несколько неопределенно выраженных[64]. Скандал посмертного культа или императорского священства, пытавшихся привиться к христианской вере, оказался нейтрализован, когда император был объявлен святым. Эта «отправка на повышение» «феномена Константина» позволила поставить преемство последующих императоров под необходимый контроль. Посмертная канонизация, без сомнения, произошла очень быстро, в V в., ибо несколько важнейших тем, использованных в созданной в столице церковной службе, в частности о Константине — Новом Моисее и Новом Павле, и приятие «звания не от человек» повторяются слово в слово в гимне еретика Севира Антиохийского (512–538) и соответственно предполагают наличие образца, заимствованного из православной традиции[65].

С той же скоростью и с такой же свободой хронисты и агиографы перекроили «Житие Константина», дабы изгладить из него соблазнительные эпизоды и сделать саму жизнь императора образцовой. Кажется, что первые заметки, своего рода краткое «Житие», известное во множе-

---

[62] Тропарь и служба на память святого Константина (Le Typikon de la Grande Église. I. P. 296–297), тексты которых можно поставить в связь с мозаиками «пропилеев» в нартексе Святой Софии, которые изображают Константина, подносящего «свой град», и Юстиниана, подносящего «свою церковь» Богородице. По поводу гимнографии 21 мая см.: *Luzzi A.* Il *dies festus* di Costantino il Grande e di sua madre Elena nei libri liturgici della chiesa greca // Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo / Ed. G. Bonamente, F. Fusco. II. Macerata, 1993. P. 585–643; *Zanetti U.* Costantino nei calendari e nei sinassari orientali // Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo / Ed. G. Bonamente, F. Fusco. P. 893–914.

[63] Песнопения вечерни, стихира на «Господи воззвах», глас 4, на литии, глас 1, 2 и 5, стихира на стиховне, глас 8, тропарь, глас 8: Минея. Май. Ч. 2. Изд. Московской патриархии. М., 1987. С. 337, 340, 341, 342. Советское издание стыдливо заменило в данном случае «отца царей» на «отца православных людей». — *Примеч. пер.*

[64] Vita Constantini. P. 654–655.

[65] См.: *Baumstark A.* Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie. P. 248–254; текст можно прочесть в: PO. VII. 5: James of Edessa. The Hymns of Severus of Antioch and others. II. P. 663–665. N 200.

стве версий, появляются в начале VI или даже в конце V в.[66], в то же время, что и назидательный рассказ об обретении креста или другие эпизоды исторического спектакля, выводящие здесь Константина в главной роли («Жития» свт. Митрофана и Александра, тексты о Никейских Отцах...). История была уже давно переписана, и константиновская легенда оказалась накрепко привязана к актам папы Сильвестра, который послужил ей опекуном, в то время, когда Македонская династия ее приукрасила и стала употреблять к своей пользе[67]. Творения этой эпохи есть лишь облечение в литературную форму широко распространенных народных легенд, включенных в Синаксарь и отраженных в церемониале X в. Все спорные моменты были предварительно исправлены, и их изучение помогает нам лучше понять не только, чего именно недостает «личной святости» Константина, но и что нас смущает в общем определении «святого христианского императора».

Одно из этих поновлений, создавших современную икону, проясняет для нас проблему преемства, усваивая Константину инициативу — которой он в действительности не обладал или обладал не в полной мере — удельного раздела Империи между тремя выжившими сыновьями, «наследниками его царствования»[68]. Елена, мать Константина, похоже, и здесь приложила свою руку. Именно ей Евсевий приписывает идею такого разделения[69] и утверждает, против всякого вероятия, что ее тело было погребено непосредственно в Константинополе или перенесено из Рима в храм Святых Апостолов и положено самим сыном в мавзолей, который тем самым превращался в склеп, подобный любому другому[70].

---

[66] *Winkelmann Fr.* Ein Ordnungsversuch der griechischen hagiographischen Konstantinviten und ihrer Überlieferung // Studia Byzantina. II. Berlin, 1973. S. 267–284; *Id.* Das hagiographische Bild Konstantins I. in mittelbyzantinischer Zeit // Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.–11. Jh / Hrsg. V. Vavrinek. Prague, 1978. S. 179–203; и особенно: *Id.* Die älteste erhaltene griechische hagiographische Vita Konstantins und Helenas (BHG Nr. 365z, 366, 366a) // Texte und Textkritik / Hrsg. J. Dummer. Texte und Untersuchungen. 133. Berlin, 1987. S. 623–638.

[67] См. ниже, с. 303–305.

[68] Эта идея уже встречается у Евсевия: Vita Constantini. I. 9. 1–2; IV. 51. 1–3; IV. 63. 3 / Ed. F. Winkelmann. P. 19, 141, 146; см.: также: *Socrates*. Hist. Eccl. I. 39; по поводу агиографии см.: *Winkelmann F.* Die älteste erhaltene griechische hagiographische Vita Konstantins und Helenas. S. 636; Vita Constantini / Ed. M. Guidi. P. 653–654; Vita Constantini / Ed. H. G. Opitz. P. 585. Согласно С. Калдерону (*Calderone S.* Teologia politica. P. 213–269), Константин предусматривал сохранить для себя, даже после смерти, титул августа и оставить своим сыновьям лишь титулатуру цесарей. По поводу этой удельной наследственности см. выше, с. 40–41.

[69] Vita Constantini. III, 46: Елена умерла в присутствии Константина, оставляя, согласно завещанию, Империю своему сыну и разделяя мир между цесарями.

[70] Елена умерла в возрасте 80 лет, без сомнения, в Никомидии в 330 г., по своем возвращении из Палестины (*Socrates*. Hist. Eccl. I. 17; *Theophanes*. Chronographia. P. 27;

Выдвижение на первый план прямых родственников и идеи удельного раздела позволяло одновременно стереть некоторые пережитки императорского культа и надежнее подчеркнуть разрыв между константиновской монархией и породившим ее режимом тетрархии[71].

Однако именно по поводу императорского крещения историческая традиция претерпела наибольшие изменения. Константин сподобился крещения в момент своей кончины, что соответствует обычаям этого времени[72], в пригороде Никомидии и, без сомнения, получил его из рук епископа-арианина, то есть еретика[73]. Но общее согласие по этому поводу, которое немедленно наступило в агиографии и которому весьма не долго сопротивлялись хронисты[74], переносит место действия в Рим,

---

*Alexander Monachus*. De inventione sanctae crucis. PG. 87. Col. 4064, 4068). По неопровержимому свидетельству Евсевия, ее тело было немедленно отправлено в Рим, где и положено в императорском мавзолее, весьма возможно, на *via Labicana* (Vita Constantini. III. 46). Сократ в своей «Церковной истории» (Hist. Eccl. I. 17) повторяет Евсевия, упрощая его стиль и понимая или делая вид, что понимает, что «императорский город» — это Константинополь. Невольная ошибка или сознательное переосмысление? Это трудно решить, но совершенно очевидно, что погребение Елены в Святых Апостолах ранее своего сына должно было рассеять все сомнения по поводу религиозных намерений Константина и превратить мавзолей в обычное место погребения «семьи». Другая восточная традиция предполагает погребение Елены в Риме, но добавляет, что Константин повелел перенести тело и саркофаг в «новую столицу» два года спустя (Vita Constantini / Ed. M. Guidi. P. 652–653; *Nicephorus Callistos*. Hist. Eccl. VIII. 31. PG. 146. Col. 117–120). Такое возвращение на Восток до 337 г., о котором Евсевий не говорит ни слова в своем «Житии», совершенно невозможно. Или оно вообще не имело места, или оно произошло в тот момент, когда Констанций II сознательно превратил Константинову ротонду в семейный мавзолей. (Рус. пер. см.: *Сократ Схоластик.* Церковная история. С. 40 — *Примеч. пер.*)

[71] См. выше, с. 40–41.

[72] Поскольку крещение совершалось «во оставление грехов», то его момент старались отодвинуть как можно ближе к собственной кончине, дабы получить прощение всех грехов, совершенных в течение жизни.

[73] См.: Vita Constantini. IV. 61–63. P. 145–146; по этому поводу см.: *Dölger Fr. J.* Die Taufe Konstantins und ihre Probleme. S. 377–381.

[74] Сократ Схоластик (Hist. Eccl. I. 39), Эрмий Созомен (Hist. Eccl. II. 34), Феодорит Кирский (Hist. Eccl. I. 30), Евагрий Схоластик (Hist. Eccl. III. 41) и Пасхальная хроника VII в. (Chronicon Paschale / Ed. B. G. Niebuhr. Bonn, 1832. P. 532) придерживаются версии Евсевия, но благодаря Иоанну Малале начиная с VI в. получает распространение версия, заимствованная из «Actus Silvestri» (*Ioannes Malalas*. Chronographia. S. 316–317); Феофан, полагая, что восточная традиция была искажена арианами, придерживается западной версии (*Theophanes*. Chronographia. P. 17–18); позднее Георгий Амартол обличал «арианскую лесть» (Georgii Monachi Chronicon / Ed. C. de Boor, P. Wirth. Stuttgart, 1978. P. 525). Все версии проанализированы в статье Фр. Дольгера, цитированной выше. (Рус. пер. см.: *Сократ Схоластик.* Церковная история. С. 61–62. — *Примеч. пер.*)

относит его ко времени чуть ранее основания Константинополя и приписывает папе Сильвестру как само обращение, так и совершение таинства. От такого «трансфера» выигрывают все, даже языческая традиция, дошедшая до нас, возможно, через Евнапия и воспринятая Зосимом, которая устанавливает непосредственную связь между крещением Константина, полученным вскоре от Осии Кордовского или самого Сильвестра отпущением греха убийства своего сына Криспа и вскоре последовавшим разрывом императора с вечным Римом, что и привело к появлению на свет незаконнорожденного Нового Рима[75]. В христианской традиции, сотканной с особым успехом и размахом из «Жития» святого Сильвестра, логика чуда сливается с идеей возвышения римского престола: благодаря наставлениям Сильвестра Константин приводится к покаянию, благодаря крещению, которое Сильвестр совершил над ним, он чудесно исцеляется от проказы, которой он был поражен, благодаря соработничеству епископа и императора вырабатывается христианское законодательство, признающее преимущество Римской церкви и устанавливающее, что во всей Империи духовенство имеет своим главой папу, как чиновники имеют главой императора[76]. Здесь закладывается основа «Константинова дара» — «Constitutum Constantini», привнесенного позднее в Сильвестрову легенду, которая показывает Константина покидающим Запад ради Востока, дабы оставить папе полноту своих императорских прав на Рим и Италию[77].

Можно было бы ожидать, что восточная традиция выразит неприязнь к этой столь очевидно выдуманной легенде, которая усваивает Риму честь быть колыбелью христианской Империи и лишает Константинополь его венца, но эта традиция превосходно к ней приспособилась, как она позднее приспособилась к Константинову дару. «Житие» папы Сильвестра, распространившееся на греческом Востоке в конце V или начале VI в. более чем в сотне рукописей, свидетельствует о непреходящем успехе его различных версий[78]; Малала воспроизвел его в своей хро-

[75] *Zosime*. Hist. II. 29; см.: *Paschoud F.* Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin // Cinq études sur Zosime. Paris, 1975. P. 24–62. По поводу возможных взаимоотношений «Actus Silvestri» и враждебной Константину языческой традиции см.: *Aiello V.* Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro // Costantino il Grande. I. P. 17–58.

[76] Privilegium ecclesiae Romanae pontificique contulit [Constantinus] ut in toto orbe Romano sacerdotes ita hunc caput habeant sicut judices regem // Actus Silvestri / Ed. B. Mombritius. Milan, 1480 (переизд.: Solesmes, 1910; New York, 1978). P. 513. L. 17–18.

[77] См. ниже, с. 305–306.

[78] *Levison W.* Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende // Miscellanea F. Ehrle, Studi e Testi 38. Roma, 1924. P. 159–247; см. также по поводу «Actus Silvestri» в целом: *Lœnertz R.-J.* Actus Sylvestri. Genèse d'une légende // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 1975. 70. S. 426–439; *Pohlkamp W.* Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen

нике, продолжатель Захарии Ритора привел ее сокращенную версию на сирийском. Христианский Восток не захотел пропустить первый акт вселенского представления, посвященного противопоставлению двух властей, промыслительно, хотя и двусмысленно совмещенных и сразу же разведенных в географическом пространстве.

Восток также не захотел пропустить и второй акт, который в том же «Житии» сразу же касается важной проблемы, связанной с определением христианского царства. Известно, что императрица Елена написала своему сыну из Палестины или из Вифинии, дабы поздравить его с отречением от идолов, но также и о том, чтобы он не верил в божественность Иисуса из Назарета: его новая вера должна была привести императора «к обладанию βασιλεία Давида и премудрого Соломона» и занять вместе с ними свое место среди глашатаев Божиих[79]. Этот неверный шаг (еще один, но на этот раз вымышленный, дабы придать большее значение последовавшему затем исправлению) был преодолен в ходе жаркой дискуссии между приверженцами иудаизма и христианства, устроенной в Риме в присутствии императора. Богословские споры с Библией в руках быстро превращаются в борьбу между колдуном Замвием и чудотворцем Сильвестром: второй воскрешает быка, которого первый приносит в жертву, Сильвестр торжествует так же, как апостол Петр торжествует над Симоном-волхвом в своих апокрифических «Деяниях», и все бегут креститься. Но не это главное. Этот диспут, ставший образцом для подражания[80], который Георгий Амартол вводит в свою хронику, выделяется той двусмысленной ролью, которая отводилась первому христианскому императору. Конечно, было бы ошибочно помыслить о себе как о прямом наследнике ветхозаветного царства, как будто временам Закона не пришла на смену эпоха Благодати, но именно потому, что император есть новый Давид, обращение иудеев составляет его особую «зону ответственности». Предстоящее ему великое дело не есть, как можно было бы ожидать в Риме того времени, переход язычников

---

der römischen Silvester-Akten // Francia, Forshungen zur westeuropäischen Geschichte, Mittelalter. 1992. 19. 1. S. 115–196. Греческое «Житие» до сих пор доступно лишь в издании Ф. Комбефиса, 1659–1660. (О попытках М. Н. Крашенинникова осуществить критическое издание греческой версии «Жития папы Сильвестра» и о намерении Д. Н. Старостина довести этот неосуществившийся проект до реализации см.: *Старостин Д. Н.* «Житие папы Сильвестра» и новые данные о рукописной традиции текста // Русь и Византия. Место стран византийского круга во взаимоотношениях Востока и Запада: Тез. докл. XVIII Всерос. науч. сессии византинистов (Москва, 20–21 октября 2008 г.). М., 2008. С. 126–129. — *Примеч. ред.*).

[79] Vita Silvestri / Ed. F. Combefis / Illustrium Christi martyrum lecti triumphi. Paris, 1660. P. 290.

[80] Georgii Monachi Chronicon. P. 491–499.

в христианство, который происходил естественно, но есть единение двух избранных народов, которое будет знамением конца истории. Его миссия одновременно эсхатологическая и священническая. Несмотря на сдержанное отношение и даже неприятие Церковью насильственного крещения иудеев, именно таким образом будут понимать свою миссию последующие императоры, стремясь как можно скорее довести домостроительство спасения до своего логического конца и приблизить конец света: вспомним Ираклия в 630 г., который хотел сохранить отвоеванный Иерусалим, Льва III столетием позже, который хотел объединить Империю, в которой он был «император и иерей», и Василия I около 873/874 г., который бросил вызов различиям между духовенством и мирянами, участвуя в богословских спорах, в оглашении и, может быть, даже в крещении[81].

Константиновская легенда не имела своей единственной целью подправить историю и воздать за доблесть первому христианскому императору, она поднимает проблемы и прокладывает пути, многие из которых рассматривались Церковью как весьма опасные. Она также вызвала в христианской литературе V в. серьезную полемику, продолжающуюся до наших дней. Изначально это произошло на Западе, где были известны симпатии Константина и особенно его сына Констанция II к арианам, дабы начать грамотный процесс над тем, что современные историки называют «цезарепапизмом», разоблачить концепцию, которая превращает императора в *episcopus episcoporum*, и впервые вовлечь в полемику фразу из Евангелия от Матфея (22: 21): «Отдавайте кесарево кесарю, и[82] Божие Богу»[83]. В творениях Осии Кордовского, Люцифера Калабрийского и Иллария Пиктавийского все константиновско-евсевианские темы перевернуты с ног на голову: не дело императору учительствовать, он не пророк и не апостол, он может быть лжеапостолом, от которых предостерегал верных апостол Павел, или даже предтечей Антихриста[84].

---

[81] См.: *Dagron G.* Introduction historique: entre histoire et apocalypse / *Dagron G., Déroche V.* Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII[e] siècle // TM. 1991. 11. P. 17–46; *Id.* Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs // Ibid. P. 314–357.

[82] В Синодальном переводе — противительный союз «а». — *Примеч. пер.*

[83] Послание Осии Кордовского, сохранившееся у Афанасия Александрийского в: Historia arianorum ad monachos. 44. PG. 25. Col. 744–748, 4 // Ed. H. G. Opitz. II. 1. P. 207–208. (Рус. пер. см.: Послание епископа Афанасия к монахам, повсюду пребывающим, о том, что сделано арианами при Констанции (История ариан) // *Афанасий Великий* [*Александрийский*], *святитель*. Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Ч. II. Сергиев Посад, 1902 (репринт); М., 1994. С. 139–142. — *Примеч. пер.*)

[84] *Lucifer Calaritanus*. Moriendum est pro Dei Filio. 13 / Ed. W. von Hartel. CSEL 14. Wien, 1884. P. 311; *Hilarius Pictaviensis*. Contra Constantinum. 1, 5; PL. 10. Col. 577, 581;

В писаниях Амвросия Медиоланского эти идеи принимают форму доктрины: император есть сын Церкви, он в ней и никак не над ней, он подчинен суду епископов (*filius ecclesiae, intra ecclesiam non supra ecclesiam, ab episcopis judicatus*)[85]. Но мы еще увидим, что, хоть на Востоке и существовало преимущественное понимание того, что есть христианская Империя, люди не остались глухи к этим идеям, которые периодически оживали и обретали силу каждый раз, когда император и Церковь вступали в прения о вере[86].

Из первого христианского императора сделали не только святого, но и экспериментальную модель императорской святости, образец во всех смыслах, который послужил как иконой, так и карикатурой вплоть до наших дней[87].

## Святые императоры

Константин, очевидно, занял первое место в этом ряду святых царей, после него широко открытом и невизантийским государям, которые обращали свои народы в христианство и заслужили того, чтобы быть равноапостольными[88]. Он, безусловно, возглавляет это список и служит для них примером, поскольку его личное обращение ввело в домостроительство человеческого спасения весь мир, а не только отдельные царство или народ. Он играет в Византии роль *rex perpetuus*, усвоенную затем святому Эдуарду в Англии, святому Вячеславу в Чехии, святому Олафу в Норвегии, святому Эрику в Швеции и святому Людовику во Франции. Он освящает всех своих преемников, чествуемых как новые Константины[89], его крест сопровождает правящих государей в главнейших

---

фрагмент Осии Кордовского, сохранившийся у Афанасия Александрийского, см.: Historia arianorum. 44. PG. 25. Col. 744–748, 4; см. также: *Girardet K. M.* Kaiser Konstantius II. als «episcopus episcoporum» und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes. S. 95–128.

[85] См. в особенности: Ep. 20. 8, 19; 21. 4; Contra Auxentium. 36. PL. 16. Col. 996–997, 999–1000, 1003–1004, 1018 / Ed. M. Zelzer. Sancti Ambrosii Opera. CSEL LXXXII. Pars X. 3: Epistularum Liber decimus. Wien, 1982. Ep. 75a, 75, 76. P. 75–76, 106, 112, 118–119; см. также: *Palanque J.-R.* Saint Ambroise et l'Empire romain. P. 355–386.

[86] См. ниже, с. 377–379.

[87] См. ниже, с. 360–363.

[88] Отметим, однако, что Владимир Святой, креститель Руси, не был тотчас провозглашен святым, поскольку, как считается, любил обильные трапезы, а на его могиле не совершались чудеса. См.: *Vodoff V.* Pourquoi le prince Volodimer Svjatoslavič n'a-t-il pas été canonisé? // Harvard Ukrainian Studies. 12–13 (Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine). 1988–1989. P. 446–466.

[89] Конференция, недавно посвященная этой теме: New Constantines. The Rythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries / Ed. P. Magdalino. Aldershot, 1994.

церемониях; императоры, которые основывали или укрепляли свои династии, дают своим старшим сыновьям его имя, которое имело легитимизирующую способность (Ираклий, Лев III, Лев V, Феофил, Василий I). Однако эта святость основателя, несмотря на свою проблематичность, велегласно признаваемая, так и не создала традицию в самой Византии. Не так много святых среди константинопольских βασιλείς вплоть до эпохи Палеологов. Просто никого, если не учитывать женщин, и это отсутствие настораживает.

На Западе, пока папа Григорий VII не попытался навести здесь элементарный порядок, святость щедро раздавалась королям, принцам и их семьям, достаточно щедро, во всяком случае, чтобы историки смогли здесь построить свои типологии[90]. Помимо королей-крестителей здесь можно найти правителей-мучеников, которые были несправедливо убиты, стали жертвами предательства и приняли смерть без сопротивления, как Сигизмунд, король Бургундии в 523 г., а в Древней Руси — страстотерпцы Борис и Глеб; особый случай составляли короли-чудотворцы, которые творили чудеса при жизни и по смерти; есть, наконец, длинный список королей, которые были признаны святыми за свое благочестие, христианскую жизнь, милосердие и щедрость по отношению к Церкви и о которых иногда говорили, что они творили это *acsi boni sacerdotes*. Но ни один византийский император не вошел ни в одну из этих номинаций, ни один, что особенно важно, не был ни чудотворцем, ни мучеником. Мы знаем, что в истории существовали попытки организовать культ некоторых государей, но знаменательно, что все эти попытки, крайне малочисленные, наталкивались на сопротивление Церкви или на общественное мнение и что они весьма скоро оказывались обреченными на провал[91].

Юстиниан Великий вполне мог бы занять место рядом с Константином в сонме святых. Мозаика конца X в. в пропилеях нартекса Святой Софии объединяет их обоих и изображает Константина подносящим свой город,

---

[90] *Folz R.* Les saints Rois du Moyen Age en Occident (VI$^{e}$–XIII$^{e}$ siècle). Bruxelles, 1984; см. также: *Vauchez A.* La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. Rome, 1981. P. 187–196.

[91] Э. Патлажан в весьма интересной статье (*Patlagean E.* Le basileus assassiné et la sainteté impériale // Media in Francia: Recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner. Paris, 1988. P. 345–361) поставила проблему царской святости в Византии, впервые рассмотрев совместно значительное число источников, но мне кажется, что исследовательница чрезмерно настаивает на различии византийской и западной практик. См. также: *Schreiner P.* Aspekte der politischen Heiligenverehrung in Byzanz // Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter / Hrsg. J. Petersohn. Sigmaringen, 1994. S. 365–383.

а Юстиниана — свою церковь Богородице.[92] Прокопий Кесарийский рассказывает нам, что некие льстецы, среди которых был и юрист Трибониан, говорили Юстиниану, что они страшатся его вознесения на небо, настолько равноангельным было императорское благочестие[93]. Никифор Каллист в XV в., упоминая кончину строителя храма Святой Софии и устраивая по этому поводу что-то вроде канонизационной процедуры, в конце концов вынужден был отступиться. Сначала он замечает, что Трулльский собор усваивает Юстиниану «участь блаженного», называя его ὁ τῆς μακαρίας/θείας λέξεως, и поставляет его среди святых (ὁ ἐν ἁγίοις), весьма туманная формула, которая все же не восходит до высот святости; затем он добавляет, что во времена Алексея Комнина и патриарха Иоанна IX Агапита было организовано или возрождено торжественное церковное празднество — ежегодное поминовение императора, собиравшее толпы, в Святой Софии и дополнительные службы в Эфесе, то есть в двух главных церквах, строителем которых был Юстиниан, однако этому празднику так и не был придан характер настоящего культа[94].

Маврикий, убитый Фокой в 602 г., хорошо вписывался в образ мученика: его палач заставил свою жертву сначала увидеть казнь своих сыновей, затем император достойно встретил смерть, произнеся одну-единственную фразу: «Праведен Ты, Господи, и справедливы суды Твои» (Пс. 118: 137). Чуть позже происшедших событий Феофилакт Симокатта приводит рассказ о его царствовании. Он передает существовавшее глубокое сочувствие этому императору и приводит даже несколько легенд, которые становятся еще более популярными на протяжении VII–VIII вв.[95] Маврикий, как говорили тогда, совершил непростительную

[92] По поводу изображения Юстиниана стоит посмотреть: *Prinzing G.* Das Bild Justinians I. in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jahrhundert // Fontes minores. VII / Hrsg. D. Simon. Frankfurt a/M, 1986. S. 1–99.

[93] *Procopius Caesariensis.* Historia arcana. XIII, 12 / Ed. J. Haury. Procopii Caesariensis opera omnia. III. Leipzig, 1963. P. 86.

[94] *Nicephorus Callistos.* Hist. Eccl. XVII. 31. PG. 147. Col. 300–301. Автор ссылается на деяния Трулльского собора и схолию времен Иоанна Халкедонита, но упрекает Юстиниана в том, что он не противился ереси афтартодокетов и гнал патриарха Евтихия, как Константин преследовал Афанасия Александрийского. Нужно было дождаться сегодняшнего дня, замечает Г. Принцинг в цитированном выше сочинении, чтобы увидеть неожиданную книгу, посвященную греческим историком императору: *Gerostergios A.* Justinian the Great, the Emperor and Saint. Belmont (Mass.), 1982.

[95] *Theophylactos Simokattes.* Hist. VIII. 11. P. 305; по поводу Маврикия стоит познакомиться с работой: *Wortley J.* The Legend of the Emperor Maurice // Actes du XV$^{e}$ Congrès internatinal d'Études byzantines. Athènes, septembre 1976. IV. Histoire, communications. Athènes, 1980. P. 382–391. Автор точен в использовании источников и справедлив в выводах, которые мы здесь приводим.

ошибку, не выкупив пленных ромеев, и ему явился Христос Халкийский, дабы спросить его, желает ли он искупить этот грех в сей жизни, ценой смерти своей семьи, или в будущей, ценой вечного осуждения; драма 602 г. была следствием его свободного выбора, отважно принятого решения[96]. Эта заготовка могла бы легко превратиться в житие, но нет: весьма официозный Константинопольский синаксарь предусматривает лишь заупокойную память Маврикия, названного по ошибке Маркианом, и его детей[97]; палестино-грузинский месяцеслов идет чуть дальше, отводя императору «участь святого»[98], сирийский документ позволяет думать о маргинальном по характеру культе[99], который так никогда и не привился в Империи. Константинопольское Православие позаботилось о том, дабы из «Жития» этого славного солдата, благочестиво принявшего самую лютую смерть из всех, что «история когда-либо применяла к живой душе», извлечь *exemplum* явления ему Христа, представляющий его не как мученика, а как кающегося грешника[100].

Мы еще увидим, как «македонцы» попытают успеха в этом деле. Но Василий I не сумел официально добиться провозглашения культа своего безвременно скончавшегося старшего сына Константина, и современные писатели сообщают об этой попытке лишь потому, что она казалась неуместной и ставила под удар патриарха Фотия, который приложил к этому руку. Оставалось побороться за свою невестку, святую Феофано: но и эта ограниченная уступка была достигнута с большим трудом[101].

В случае с Никифором Фокой (963–969) дело зашло еще дальше. Афонская рукопись сохранила для нас службу его памяти (11 декабря, день его кончины)[102], и «Житие святого Афанасия Афонского» посвящает целую главу лаврскому монаху-повару, который втайне попросил и получил помощь у умершего императора, почитаемого им как мученика[103]. Темы, использованные текстом службы, представляют Никифо-

[96] Феофан (*Theophanes.* Chronographia. P. 284–285) дает наиболее полную версию легенды.

[97] Синаксарь под 28 ноября, см.: *Grumel V.* La mémoire de Tibère II et de Maurice dans le Synaxaire de Constantinople // Anal. Boll. 1966. 84. P. 249–253.

[98] *Garitte G.* Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X[e] siècle). Bruxelles, 1958. P. 87, 315 (под 28 августа).

[99] Légendes d'Abraham, martyr de Barsoma, et de Maurice, empereur des Romains / Ed. F. Nau. PO 5. P. 773–778.

[100] De Mauricio imperatore visio // BHG. 1322yb.

[101] См. ниже, с. 257–260.

[102] *Petit L.* Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas // BZ. 1904. 13. P. 398–420.

[103] Vita B. 44 / Ed. J. Noret. Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae. Corpus Christianorum. Series graeca 9. Turnhout, 1982. P. 178–179.

ра как настоящего святого, поскольку миро, истекающее от его гробницы, исцеляет болезни (наименьшее из обязательных чудес), кроме того, он был большим поборником православной веры, ибо первый превратил традиционную войну с арабами в войну священную, дойдя до того, что предложил погибших в бою солдат причислять к лику святых как мучеников[104]. Он был монахом и аскетом, ибо с рождения удалялся плотской грязи, и до своего брака с императрицей Феофано, вдовой Романа II, желал покинуть военную службу, дабы присоединиться к святому Афанасию и основать вместе с ним Лавру, в которой он стал не иноком, а, как император, главным благодетелем; он был, наконец, мучеником, поскольку безропотно пожертвовал собой. Это было оправданием и основанием для его святости. Обстоятельства его убийства вызывают чувство жалости и сострадания. «Поставленный во главе своего народа как иерей, а не как император, — пишет автор службы, избегая с помощью отрицания опасную тему императора-иерея, — [...] тебя, императора и аскета, полчище людское бесчинных убиша преступно и беззаконно». Однако культ Никифора Фоки, который должен был возбудить чувства и разум, оставался маргинальным и быстро угас[105]. Он не был никогда воспринят, но, наоборот, оспаривался церковной иерархией, которая упрекала покойного императора за его финансовое законодательство о епископиях и монастырях, тут же отмененное преемником. Инициатива, естественно, шла из Лавры, которая таким образом высказала свою признательность благодетелю и наспех сочинила дополнительный аргумент, чтобы потребовать первенства на Афоне, но вряд ли было возможно, чтобы сам святой Афанасий, который описывал свои бурные отношения с Никифором совсем в другом тоне, стоял у истоков этого культа. Повар из «Жития святого Афанасия Афонского» нисколько не скрывает, что в его время существовали разногласия среди монастырской братии по поводу спонтанной «канонизации» императора.

Упоминание императора Иоанна Цимисхия в грузинском календаре Иверского монастыря на том же Афоне демонстрирует лишь благодарность обители тому, кто способствовал ее появлению на Святой Горе

[104] *Ioannes Skylitzes*. Sinopsis Historiarum. P. 274–275; *Ioannes Zonaras*. Annales. III. P. 506.

[105] Этот культ остался в фольклоре и славянском эпосе в некоем «Слове», которое может восходить к XIV в.: *Turdeanu E.* Le Dit de l'empereur Nicéphore II Phocas et de son épouse Théophano. Thessalonique, 1976; *Vranoussi E. L.* Un «discours» byzantin en l'honneur du saint empereur Nicéphore Phocas transmis par la littérature slave // Revue des Études du Sud-Est européen. 1978. 16. P. 729–744. Это трогательное произведение не имеет ничего общего с агиографией.

и заложил основы ее богатства[106]. Оно вполне отвечает этой скромной задаче. Нужно было дождаться эпохи Палеологов, чтобы увидеть императора Иоанна III Ватаци, зятя Феодора Ласкариса, почти официально объявленного святым в силу его добродетелей и особенно благотворительности. Нужно ли уточнять, что его похвала напоминает императорский панегирик, что его «Житие» было написано в XVIII в., что его служба, составленная Никодимом Святогорцем, — еще моложе и что речь идет о Никейском, а не о Константинопольском императоре[107].

Различные редакции дошедшего до нас Константинопольского синаксаря позволяют рассмотреть ситуацию конца IX — второй половины XII в.[108]. Здесь чаще всего, но не всегда в связи с днем кончины или погребения упоминаются дни памяти императоров или императриц, по поводу которых Делайе задавался вопросом, являются ли эти дни собственно богослужебными, просто поминальными или соединяют в себе то и другое[109], то есть предусмотрены ли они для императоров, считавшихся святыми, для тех, кому Церковь желала засвидетельствовать особенное почтение, или же для тех, для которых служба была неким зародышем литургии в виде тропаря, исполняемого перед заупокойным богослужением, как это было в обычае в некоторых монастырях для прославления своих основателей. Для Константина и Елены и для Феофано, первой жены Льва VI, прилагательное ἅγιος/ἁγία снимает всякую двусмысленность[110], для других существуют определенные варианты, упоминающие простое «благочестие» и усваивающие умершим «участь

[106] *Esbroeck M., van.* L'empereur Jean Tzimisces dans le calendrier de Georges l'Athonite // Bedi Kartlisa. 41. 1983. P. 67–72: упоминание о Цимисхие относится к 11 января; речь идет скорее о ежегодном поминовении. Напротив, в «Апокалипсисе Анастасия» (Apocalypsis Anastasiae. 6 / Ed. R. Homburg. Leipzig, 1903. P. 27–28) Иоанн Цимисхий после своей кончины представлен среди осужденных как убийца Никифора Фоки.

[107] Текст Георгия Акрополита (ed. A. Heisenberg // BZ. 1905. 14. P. 193–233) есть всего-навсего похвала. См.: *Polemis D. I.* Remains of an Acolouthia for the Emperor John Ducas Batatzes // Harvard Ukrainian Studies. 7 (Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko). 1983. P. 542–547; *Macrides R.* Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period. P. 69–71.

[108] См.: *Luzzi A.* Note sulla recensione del Sinassario di Costantinopoli patrocinata da Costantino VII Porfirogenito // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici. N.S. 1989. 26. P. 139–186; *Id.* Gli imperatori bizantini commemorati nel Sinassario di Costantinopoli // XVIII[e] Congrès international des Études byzantines. Résumés des communications. II. Moscou, 1991. P. 684–685.

[109] Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae / Ed. H. Delehaye. AASS. Propylaeum Novembris. Bruxelles, 1902. P. LXXV.

[110] Ibid. Col. 697 s. (21 мая), 314 (16 декабря). Практически все без исключения императоры и императрицы, поминаемые в Синаксаре, упоминаются также в Типиконе Великой церкви.

святых», что, как мы видели, недостаточно для признания их святости. Весьма затруднительно определить критерии отбора упомянутых императоров и императриц. Можно лишь заметить, что здесь упоминаются все государи, собиравшие Вселенские соборы: Константин Великий (Первый Вселенский собор в Никее, 325 г.), Феодосий I (Второй Вселенский собор в Константинополе, 381 г.), Феодосий II (Третий Вселенский собор в Эфесе, 431 г.), Маркиан (Четвертый Вселенский собор в Халкидоне, 451 г.), Юстиниан (Пятый Вселенский собор в Константинополе, 553 г.), Константин IV (Шестой Вселенский собор в Константинополе, 680–681 гг.), роковой Юстиниан II собственной персоной («Quinisexte = Пято-шестой», или Трулльский, собор, почитающийся на Востоке Вселенским, Константинополь, 691–692 гг.) и Ирина (Седьмой Вселенский собор, Никея, 787 г.)[111]. Только в XII в., и то весьма скромно, Синаксарь упоминает память Феодоры, вдовы Феофила, почитаемой святой за восстановление иконопочитания в 843 г. вместе с патриархом Мефодием, хотя она и не созывала Вселенского собора[112]. Этот список разбавлен несколькими августами, иногда вместе со своими мужьями, известными благочестивыми деяниями или игравшими значимую общественную роль (Флацилла, Евдокия, Пульхерия, Ариана, бывшая замужем сначала за Зеноном, затем за Анастасием, Феодора, супруга Юстиниана)[113], и несколькими именами императоров V и VI вв., иногда удивляющими (Лев I)[114], иногда ожидаемыми (Маврикий, его жена и дети)[115] или попавшими в этот ряд благодаря семейным связям (Юстин I как дядя Юстиниана)[116].

Быть может, в VI в. люди пришли к мысли о некоторой святости православных императоров и императриц или, во всяком случае, дошли до того, чтобы массово включить императоров и членов их семей для поминовения в Синаксарь. Однако Церковь поставила надежный заслон этому процессу в эпоху монофелитского кризиса и в особенности иконоборчества. После Ираклия в синодик были включены лишь Константин IV

[111] Ibid. Col. 205, 856, 472, 224, 12, 822, 872. Императрица Ирина в Синаксаре имеет право лишь на заупокойную службу, но она нашла своего агиографа: *Treadgold W. T.* The Unpublished Saint's Live of the Empress Irene (BHG 2205) // ByzForsch. 1982. 8. P. 237–251.

[112] Ibid. Col. 458 (исключительно в рукописях S и M, XII в.). Есть и «Житие святой Феодоры» (ed. A. Markopoulos. Symmeikta. 1983. 5. P. 249–285).

[113] Ibid. Col. 46, 890, 472, 871 s., 912, 224.

[114] Ibid. Он появляется в Синаксаре только в XII в., но упоминается много раньше в Типиконе Великой церкви (ed. J. Mateos. I. P. 199, 203).

[115] Ibid. Col. 264 (следует исправить «Константин, Маркиан и их дети» на «Константину, Маврикия и их детей»).

[116] Ibid. Col. 866 (исправляя «Юстиниан» на «Юстин»).

и Юстиниан II, изменившие религиозную политику своих предшественников, и две женщины — Феодора, супруга Феофила, и Феофано, жена Льва VI, которых без опасения можно было провозгласить святыми: это была личная святость, безо всякого риска распространиться на весь институт царской власти, они были в определенной оппозиции своим мужьям, грехи которых сами и искупили — ересь и гонения Феофила и многоженство и сексуальные аппетиты Льва VI. Здесь Церковь открыто противопоставила себя императорской власти, обвиняемой в нарушении чистоты веры. Этот упрек, долго хранимый в тайне, был открыто выражен во время монофелитских споров в середине VII в. и занял важное место в церковном сознании во время иконоборчества, прозванного «императорской ересью». В Византии этого времени уже произошли клерикализация святости и разоблачение таинства светской власти, которые организовал Григорий VII на Западе в XI в., противопоставив ничтожное количество королей, прославленных как святые, толпе прелатов, клириков и монахов, вокруг памяти которых сложился настоящий религиозный культ[117]. Святыми императорами оказались прежде всего те, кто собирал епископов на соборы и считался с их мнением. Однако они, за исключением Константина, не являются «настоящими» святыми.

Но молчание Церкви не объясняет всего. Если императоры нисколько не нуждались в своей личной святости, которую Синаксарь приписывает лишь первому из них, то только потому, что все они, каковы бы ни были их частные заслуги, имели часть в иной святости, связанной с их служением.

Георгий Пахимер рассказывает, что в 1281 г., полагая, что скоро умрет, бывший патриарх Иосиф (1267–1275, 1282–1283) составил свое завещание. Как того требовал обычай, он упомянул здесь имя императора Михаила VIII Палеолога (1259–1282) и молил за него Бога, но к его титулу βασιλεύς он не прибавил эпитета святой ἅγιος, «который традиционно носят цари миропомазанные». Это вызвало скандал. Получив предназначавшуюся ему копию завещания, император выказал свое негодование и поручил городскому префекту и новому патриарху Иоанну XI Векку (1275–1282) провести расследование. На допросе Иосиф смалодушничал: он переложил вину на окружавших его монахов, весьма враждебных императору из-за его унициальной политики с латинами, и очень неубедительно воспроизвел «первую версию» завещания, где

[117] Послание епископу Герману Мецкому (15 марта 1081 г.) (ed. E. Caspar. MGH. Ep. select. ad usum scholar. II. P. 558); см. также: *Vauchez A.* La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. P. 195.

присутствовало выражение: «всемогущему и святому императору самодержцу» (τῷ κρατίστῳ καὶ ἁγιῳ μου αὐτοκράτορι)[118]. Этот исторический анекдот, будучи исключением, лишь подтверждает правило. Эпитет «святой» был не только общеупотребимым, но и обязательным к употреблению. Отказать императору в этом эпитете значило признать его нелегитимным или, по крайней мере, «богооставленным». Если императоры сами и не говорили напрямую о своей святости, то адресованные им послания и подписанные ими официальные документы запросто называют их «святой учитель», «святой боговенчанный император» и т. д.[119] Более того, можно отметить, что протоколы, описывающие восшествие на престол и прочие церемонии, предпочитают сочетать эпитет «святой» с понятием «царства» как таковым: император Лев I говорит о себе самом «моя святость и благополучное царствование»[120], а димы желают государям, дабы Господь благословил венец лета «их святого царствования»[121], но этот пассаж, при всей своей расплывчатости, не отнимает у императора того, что он как будто бы приписывает его служению.

Чтобы понять такую святость, не бесполезно вспомнить, что римский император, его конституции, его *nutus*, его деяния[122], части его тела и в особенности ноги, которые целовали поданные[123], считались «божественными». Но это обращение к Риму объясняет эпитет *divus*-θεῖος, а не *sanctus*-ἅγιος, который может быть понят лишь в ветхозаветном контексте. Во время событий 1281 г., о которых говорилось выше, Михаил VIII оправдывает титул «святой» сообщенным ему Божественным помазанием, которое император получает непосредственно от Бога в момент венчания на царство, дарующего правителю одновременно с политической в некотором роде и священническую власть. Такое же объяснение

[118] *Georgius Pachymeres*. Historiae. VI. 31 / Éd., trad. A. Failler, V. Laurent. II. P. 638–639. См. также: *Laurent V.*, *Darrouzès J.* Dossier grec de l'Union de Lyon, Paris 1976. P. 88–90, 508–517. См. ниже, с. 318–319. (Рус. пер. см.: Георгия Пахимера история о Михаиле и Андронике Палеологах: В 13 кн. Т. I. Царствование Михаила Палеолога. 1255–1282 / Пер. под ред. проф. Карпова // Византийские историки, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской духовной академии. [Кн. 5]. СПб., 1862. С. 468–469. — *Примеч. пер.*)

[119] См. в качестве примера: *Darrouzès J.* Épistoliers byzantins du X[e] siècle. Paris, 1960. P. 144 (II. 79. L. 9), 167 (III. 11. L. 11, 14), 213 (IV. 3. L. 9); Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. V. Σ. 307 (σημείωμα низложения патриарха Косьмы); *Laurent V.*, *Darrouzès J.* Dossier grec de l'Union de Lyon. P. 135, 137, 377, 387.

[120] De cerimoniis. I. 91. P. 412. L. 12 s.: протокол V в.

[121] Ibid. I. 2 (P. 36. L. 11; 37. L. 6; 38. L. 22); I, 3 (P. 43. L. 18); I, 9 (P. 61. L. 2); I, 83 (P. 384. L. 9 s.); II, 19 (P. 612. L. 13); II, 43 (P. 650. L. 13; 651. L. 11).

[122] De cerimoniis. I. 87. P. 396. L. 3.

[123] Ibid. II. 52. P. 706. L. 16.

дается и в XV в. Симеоном Солунским, однако оно сопровождается комментарием ограничительного характера: императоры и епископы названы «святыми учителями», поскольку и те и другие сподобились «помазания», но святость и помазание остаются для императора лишь «символами», тогда как для епископов они оказываются настоящей харизмой[124]. Дабы возвысить или просто оправдать императорскую «святость», обычно ссылаются на церемониал, засвидетельствованный уже в X в., который предусматривает, что народ, после того как патриарх возлагает на императора венец, трижды возглашает: «Свят, Свят, Свят!»[125] Каков точный смысл этого троекратного возглашения, восходящего к ангельскому пению серафимов пророка Исайи (Ис. 6: 3. — *Примеч. пер.*) и воспринятого чином литургии Иоанна Златоуста, которое естественным образом приобрело триадологический или христологический смысл в византийской формуле «Трисвятого»?[126] Я не уверен, что в X в. его адресовали непосредственно императору, оно кажется мне более прославляющим Бога, который только что явил себя в помазании государя[127]. Как бы то ни было, эта «родовая», коллективная святость, связанная с помазанием на царство, имеет глубокие корни в Ветхом Завете и пре-

[124] *Symeon Thessalonicensis*. De sacris ordinationibus. 207, 218. PG. 155. Col. 417, 432. См. ниже, с. 350. (Рус. пер. см.: Соч. блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского // Писания Святых Отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию Православного богослужения. Т. III. СПб., 1856 (репринт); М., 1994. С. 196–201, 273. — *Примеч. пер.*)

[125] De cerimoniis. I. 38. P. 193. L. 4: патриарх здесь лишь коронует императора и не помазывает его, народ трижды возглашает: «Свят, Свят, Свят! Слава в вышних Богу и на земле мир!» Позднее патриарх совершал помазание, изображая крест миром на главе императора и возглашая «Свят!», что тут же подхватывалось присутствующими (*Pseudo-Codinos*. Traité des offices. P. 258).

[126] Литургическое песнопение «Трисвятого» (Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς) адресовано непосредственно Богу; оно становится известным с V в., а знаменитым — из-за известной монофиситской прибавки, направленной против Халкидонского собора (451 г.).

[127] Ср. с мнением М. Арранца по этому поводу: *Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследовании Таинств по рукописям греческого Евхология. Л., 1979. С. 66–67. Он полагал, что формула «Свят» могла в церковном греческом сознании применяться исключительно к императору, что и обусловило ее замену в русской традиции помазания на царство на сакраментальную формулу «Печать дара Духа Святаго. Аминь». См. также: *Никольский К., прот.* Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1888. С. 686; *Барсов Е. В.* Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами с историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси. М., 1883; *Острогорский Г. А.* Эволюция византийского обряда коронования // Древнерусское искусство. Византия, южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М., 1973. С. 33–42. — *Примеч. пер.*

пятствует восхождению императоров в евангельскую святость, которая им не принадлежит.

Здесь мы подходим к одному из принципиальных различий между Востоком и Западом. Византийский император, однажды наделенный абсолютной властью, к которой нечего прибавить и у которой ничего невозможно отнять, занимает важное место в грандиозном замысле Божественного домостроительства и исполняет здесь ту роль, которая предписана ему в предвечном Совете. Римская империя, которая является для этого замысла предначертанной таемницей, вписана в эсхатологическую перспективу, придающую ей смысл и цель, ибо она есть последнее из великих всемирных царств, предсказанных пророком Даниилом (Дан. 2; 7) и Иоанном Богословом, последний день «семидесяти седмин», мировой седмицы, насчитывающей 7000 лет, день непреклоняющийся и длящийся до установления царствия Божия на земле после чаемой победы над Антихристом и его низложения[128]. История Рима понята авторами «Хроник», озабоченных «мировой бухгалтерией», как наступление Апокалипсиса и приближение Последнего дня. Некоторые историки и богословы начинали отсчет этого последнего эона вместе с христианизацией Империи Константином, но большинство возводило его к Августу, ибо он «умирил мир», произвел первую перепись и таким образом приуготовил Империю к тому, чтобы стать колыбелью, в которой именно в его царствование надлежало родиться Христу[129]. Для них обращение Константина не есть новое начало. Императорский Рим уже был виртуально христианский, его главные события уже вплетены в единое течение времен вместе с христианской историей. Из этого переплетения рождаются уже известные нам всевозможные легенды,

[128] См.: *Podskalsky G.* Byzantinische Reichseschatologie. München, 1972; *Id.* Représentation du temps dans l'eschatologie impériale byzantine // Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, III^e–XIII^e siècles. Colloques internationaux du CNRS N 604. Paris, 1984. P. 439–450.

[129] См., напр.: *Eusebius Pamphili.* Hist. Eccl. I. 5. 2 (рождение Христа в 42-й год правления Августа); IV. 26. 7. Здесь Евсевий уточняет, что Мелитон Сардийский был первым, кто заметил совпадение между правлением Августа и появлением христианства; *Id.* Tricennalia. 16. P. 249. См. также: *Gregorius Nazianensis.* Disc. IV. (Contre Julien I). 37 / Éd. J. Bernardi. SC. 247. Paris, 1978. P. 136–137: «[Констанций II] прекрасно знал... что становление Рима совпало с началом христианства, что Империя началась с пришествием Христа, что никогда ранее власть не сосредоточивалась в руках одного человека». Эта идея восходит к Ипполиту Римскому, Мелитону Сардийскому и Оригену. См.: *Sirinelli J.* Les Vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne. Dakar, 1961, особенно p. 239–245, 388–411; *Dvornik Fr.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background, I–II. Washington, 1966. II. P. 725 ff.

сочувственно пересказанные Малалой, которые стремятся превратить языческих императоров в тайных христиан[130].

Что действительно меняется вместе с появлением Нового Рима и христианской Империи, так это официально принятый обратный отсчет, который связывают с окончанием времен, при этом в личности каждого императора или императрицы стараются увидеть характерные приметы Антихриста или государей, добрых или злых, которые предваряют его пришествие, а в каждом историческом периоде ищутся признаки конца света. Точно так же, как исторические легенды восходят к основаниям Империи, так и без конца переписываемые апокалиптические рассказы нисходят к ее последним дням. Здесь ищут знамений, и самые очевидные из них суть события различных царствований, образ и слова, пусть и бессознательные, конкретного императора. В эпоху общественных кризисов политический язык непроизвольно становится эсхатологическим: так было для тех, кто видел восстановление язычества при Юлиане и кризис императорского преемства V в., для современников Анастасия с его «разноцветными глазами», для тех, кто перенес глады, трусы и моры и дожил до мирного конца царствования Юстиниана, для свидетелей взятия Иерусалима персами, возвращения Ираклия с древом Креста, насильственного обращения иудеев, а затем и арабского нашествия, для защитников святых икон при первых императорах-иконоборцах, Льве III и Константине V, а еще позднее для тех, кто боролся против Михаила VIII и его унии с Римом.

Византийские императоры оказываются не только не святыми, но даже и не христианами, подобными всем прочим. В них видят главных действующих лиц Священной истории, начало которой было положено Заветом, заключенным между Богом и Давидом, а не просто людей, чье поведение может оцениваться в традиционных понятиях нравственности или благочестия. Вот почему «христианская» святость Константина, такая неоднозначная и такая двусмысленная, всегда оставалась исключительной.

[130] См. выше, с. 167–168.

## Глава V

# ЛЕВ III И ИМПЕРАТОРЫ-ИКОНОБОРЦЫ: МЕЖДУ МЕЛХИСЕДЕКОМ И АНТИХРИСТОМ

## Всего одна фраза...

«Аз есмь император и иерей». Настоящая или вымышленная, но эта короткая фраза наделала много шума, и ее эхо пронеслось через всю историю вплоть до наших дней. Это западня, которую нужно обезвредить, понять, почему она столь опасна, и прежде всего понять ее роль на долгих путях византийской истории. Считается, что где-то между 726 и 730 гг., когда Лев III (717–741), объявив иконопочитание идолопоклонством, одновременно положил начало кризису, на 120 лет заморозившему религиозную жизнь и политическое устройство Византии[1], этот император-ересиарх бросил вызов римскому епископу, первому в иерархах. Как никто из своих предшественников, он обязан своему мечу властью над Империей, но эта власть, полученная в превратностях войн и осад, наделила его особой исторической миссией и преподнесла ему священнические харизмы. Он не «епископ внешних дел», как Константин

[1] О возникновении и истории иконоборчества см.: L'iconoclasme et l'établissement de l'Orthodoxie // Histoire du Christianisme des origines à nos jours. 4: Evêques, moines et empereurs (610–1054) / ss. la responsabilité de G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez. Paris, 1993. P. 93–165; *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with particular attention to the Oriental Sources. Louvain, 1973; *Id.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with particular attention to the Oriental Sources. Louvain, 1977; Iconoclasm, Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. Birmingham, March, 1975 / Ed. A. A. M. Bryer, J. Herrin. Birmingham, 1977; *Thümmel H. G.* Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre, Texte und Untersuchungen zur Zeit von dem Bilderstreit. Berlin, 1992; *Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680–850): The Sources. An Annotated Survey. Aldershot, 2001, где можно познакомиться с необходимой библиографией. В 726 г. Лев III еще только «начал говорить против икон»; официальное решение было принято лишь в 730 г., когда император заставил патриарха Германа уйти на покой.

Великий, но настоящий «нарком внутренних дел», не просто светская рука Церкви, но Первосвященник, разделивший наследие Давида и его потомков. Произнесенная им фраза обязана своим успехом тому, что скандальным совмещением двух слов она разрывает словесную вуаль, к которой прибегали Константин и его проект, и разрушает двусмысленность, которая была присуща христианской Империи. Она особенно впечатляет, ибо была брошена не в связи с одним из многочисленных внутренних конфликтов в Константинополе, сталкивающих императора и его патриарха, но в эпоху заочного противостояния между римским папой, издали кичащимся независимостью христианского Запада, и уверенным в своем праве императором, чьи реформы угрожают разорвать единство Восточной церкви. Идеальная ситуация, чтобы исцелить давнюю болезнь Империи: иерей без императора, с одной стороны, император без иерея — с другой.

Два послания папы Григория II (715–731) императору Льву III, которые упоминают эту скандальную фразу, необходимо вначале просто прочесть, избегая ученой критики, несмотря на присущие им странности[2]. В первом из них[3] папа утверждает, что после восшествия Льва на престол он получал от него десять ежегодных и совершенно православных исповеданий веры, которые со тщанием хранятся на мощах святого Петра[4]. Но на одиннадцатое лето (726 г.) государь нарушил данные им обещания хранить пределы, положенные Отцами, и соблазнил христиан всего мира, напав на святые иконы и повелев их повсеместно уничтожать. Запрет, наложенный в Ветхом Завете на почитание вещей тварных, на котором основывался император и который он, возможно, упоминал в своем письме, был адресован лишь иудеям с их склонностью к идолопоклонству, и Господь сам неоднократно повелевал преступить свое повеление, как это было с украшением Ковчега Завета или же Храма Соломонова[5]. Другие аргументы богословского или легендарного харак-

[2] Эти письма были изданы с переводом и комментариями: *Gouillard J.* Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Grégoire II? // TM. 1968. 3. P. 243–307. Мы советуем обратиться прежде всего к этому основному изданию.

[3] *Gouillard J.* Aux origines de l'iconoclasme... P. 276–297. Исследователи предполагали, что послание было написано между 726 и 730 гг., после событий в Халки.

[4] С одной стороны, здесь утверждается, что документы хранятся в столь значимом месте, которое, однако, никогда не было вместилищем архивов; с другой стороны, было бы нелепо предполагать, что император каждый год отправлял папе заверения в собственном православии, которое он подписывал всего один раз в Константинополе, в момент восшествия на престол. См.: *Gouillard J.* Aux origines de l'iconoclasme... P. 265.

[5] Это общее место писаний иконопочитателей, основывающееся на библейской книге: Исх. 31: 1–5 («И сказал Господь Моисею, говоря: смотри, Я назначаю именно Веселеила, сына Уриева, сына Орова, из колена Иудина. И Я исполнил его Духом Божиим, мудростью,

тера, которые Григорий II приводил Льву III, оказываются столь же удручающе неинтересными: Христос явил себя людям в человеческом облике, который может быть изображен; Его пришествие в мир положило конец идолопоклонству, которого можно более не страшиться; во время Его земной жизни и в апостольские времена иконы писались и почитались в христианских общинах, как, например, знаменитый «Нерукотворный образ» из Эдессы и другие; эти иконы назидали верующих, служили «Библией для неграмотных», вызывали слезы умиления[6]. Именно на эту добрую традицию, охраняемую на протяжении восьми веков (приблизительный подсчет или дата, взятая с потолка?), Лев покушается своим своеволием. Папа умоляет императора избавиться от своей надменности, отказаться от ереси и убояться ее неизбежных последствий — отлучения и анафемы. Он говорит о том шоке, в который ввергло западных государей известие о попрании образа Спасителя в Халкопратийской церкви (на самом деле в церкви в Халки у Бронзовых врат Дворца)[7]. Он дважды, весьма неуклюже, предлагает Льву отринуть свои заблуждения, дабы сохранить доверие папы и патриарха Германа (715–730). Императору следовало бы спросить совета у сего последнего, мудрого девяностопятилетнего старца, пока еще сохраняющего свой пост, но уже впавшего в немилость (он был отправлен в ссылку в 730 г.). В особенной степени императору следовало бы подражать своему предшественнику Константину IV, который не побоялся разоблачить заблуждения собственного отца, дабы VI Вселенским собором (680–681) положить конец продолжительному распутству монофелитской ереси и искупить вину перед мучениками — папой Мартином (†655) и монахом Максимом Исповедником (†662). На этот раз собор, созыва которого требовал Лев III, был бы совершенно излишен[8]: пусть император

---

разумением, ведением и всяким искусством, работать из золота, серебра и меди (из голубой, пурпуровой и червленой шерсти и из крученого виссона), резать камни для вставливания, и резать дерево для всякого дела»), и на описании Соломонова храма; см., напр.: Georgii Monachi Chronicon. P. 784.

[6] Такова в общих чертах традиционная аргументация.

[7] Это послание, по сути дела, единственный документ, который говорит о Халкопратии, а не о Халки. Другие источники повествуют, что Лев III отправил солдат под командованием спафарокандидата, чтобы снять знаменитый образ Христа, повешенный над входом во Дворец. Это собрало толпу, и возмущенные «благочестивые женщины» опрокинули лестницу и забили до смерти офицера: Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre. 10 / Éd., trad. M. F. Auzépy. (Birmingham Byzantin and Ottoman monographs. 3.) Birmingham, 1997. P. 100–101; *Theophanes*. Chronographia. P. 405; Georgii Monachi Chronicon. P. 743.

[8] *Gouillard J.* Aux origines de l'iconoclasme... P. 292–293. Эта деталь, как и многие другие, заставляет думать, скорее, о втором периоде иконоборчества, чем о первом: именно

умолкнет, и все вернется на круги своя. Послание заканчивается призывом к миру, который предваряется странной бравадой: Лев III угрожает явиться в Рим, сокрушить образ святого Петра и арестовать Григория? Пусть попробует! Папе будет достаточно лишь на три мили удалиться в глубь Кампани — «и ищите ветра в поле»! Запад, ныне христианизированный и верный, не стал бы сидеть сложа руки, ибо его взоры были обращены к преемнику святого Петра, в котором здесь видели «Бога на земле»[9].

Упоминание о монофелитском кризисе и VI Вселенском соборе уже само по себе позволяло затронуть тему независимости епископата в делах веры:

> «Ты ведаешь, о царь, что догматы святой Церкви не возвещаются императорами, но епископами, и должны быть соблюдаемы со всякой тщательностью. Именно для этого епископы, удаленные от мирской суеты и суть в Церкви, как и императоры, держатся в стороне от дел церковных и озабочены врученными им попечениями. Согласие христолюбезных императоров и благочестивых епископов составляет единое действие, когда дела правятся в духе мира и любви»[10].

От почитания святых икон папа плавно переходит к положению императора в Церкви, и, похоже, именно в этом пункте Лев III берется за перо, дабы высочайше подтвердить священнический характер своей миссии. «Ты обуян своим упрямством и плотскими страстями. Ты написал: "Аз есмь император и иерей (βασιλεύς καὶ ἱερεὺς εἰμί)"». Лапидарная фраза, которую папа сам цитирует и опровергает в своем ответном послании, но уже более кратко и едко, как раз и посвящена этой теме[11]. Здесь ожидается обычная тирада о различиях между священством и царством, в стилистике и тональности послания папы Геласия императору Анастасию[12], и отчасти именно это поле возделывает автор послания, многократно возвращаясь на круги своя.

---

Лев V в 815 г. предлагает созвать Вселенский собор, идею которого отринули иконопочитатели, посчитав это бесполезным.

[9] *Gouillard J.* Aux origines de l'iconoclasme... P. 297. Формула, по меньшей мере, странная. Выражение «Запад обратил взоры к...» встречается в: Acta Maximi. II. Disputatio cum Théodosio. PG. 90. Col. 161; Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia / Ed. P. Allen, B. Niel. Corpus Christianorum. Series graeca 39. Turnhout; Louven, 1999. P. 130–131.

[10] Ibid. P. 290–293.

[11] Ibid. P. 298–305. Предполагается, что письмо написано около 729 г., незадолго до низложения патриарха Германа.

[12] См. ниже, с. 232–234, 380–381.

Выслушай наше смирение, о император, остановись и сохрани святые церкви такими же, какими ты их нашел и получил. Догматы возвещаются не императором, но епископами, ибо мы имеем ум Христов (1 Кор. 2: 16). Инаково наставление в догматах Церкви и инаков мирской ум, предназначенный для мирского управления. Ум воина, примитивный и грубый, подобный твоему, не может служить наставлению в догматах веры. Я возвещу тебе ныне различие между Дворцом и церквами, императорами и епископами, осознай сие, будь спасен и не противься боле. Если совлачить с тебя императорские одежды, лишить мраморов и порфиров, снять диадему с твоей главы, отделить тебя от придворных и слуг, то ты будешь, как и прочие человецы, не имеющие ни вида, ни доброты, лишенные славы, наподобие церквей [которых ты лишил их икон]. То, чего ты сам не имеешь [естественного величия], ты лишил того же и святые церкви, которые ты оставил без красоты церковной. Как епископы не имеют власти вмешиваться в дела Дворца и назначать имперских чиновников, так же и император тем более не имеет права вмешиваться в дела Церкви и вершить избрание духовенства или же совершать святые таинства и даже причащаться без священника. Да будет «каждый... в том звании, в котором призван» (1 Кор. 7: 20). Видишь ли ты, о царь, разницу между епископами и императорами? Если кто-то совершит преступление против тебя, император, ты отнимешь у него дом и лишишь его всего, оставив только жизнь, или же ты повесишь или обезглавишь его, или же отправишь в изгнание. Епископы не поступают так, но, когда кто-либо согрешит и покается, вместо виселицы или плахи они возлагают на выю его Евангелие и крест, они заключают его в притворе, они изгоняют его в διακονικά и κατηχούμενα: пост для чрева, бдение для зрения, словословие для уст. Когда грешники добре исправятся и подчинятся посту, им дают Пречистое Тело Господне и утоляют их жажду Его святой Кровью, вновь сотворяя их безгрешными избранными сосудами, так они ведут их чистыми и незапятнанными Богу. Ты видишь, император, разницу между церквами [собственно говоря, священниками] и императорами?[13]

Но к этому исполненному общих мест повествованию примешивается и другое, которое призвано выразить совершенно иную мысль. Оказывается, все же могут именовать себя императором и иереем те православные государи, которые словом и делом показали, что они являются таковыми, поскольку искренне заботились о церквах Божиих «совместно с епископами, ревнуя об истине и пылая любовью к православной вере: Константин [I] Великий, Феодосий [I] Великий, Валентиниан [III] Великий, Юстиниан [I] Великий и Константин [IV], отец Юстиниана [II]». Список исчерпан, и совершенно очевидно, что он охватывает лишь тех императоров, которые созывали важнейшие Вселенские соборы

[13] *Gouillard J.* Aux origines de l'iconoclasme... P. 300–303.

и председательствовали на них: I Никейский (325 г.), I Константинопольский (381 г.), Халкидонский (451 г.; в связи с этим собором, впрочем, император Маркиан упоминается гораздо чаще, чем Валентиниан), а также II и III Константинопольские (553 и 680–681 гг. соответственно)[14]. И та же мысль, вновь подхваченная в конце послания, поражает на сей раз своей вопиющей бессмыслицей: «Молим тебя, стань же архиереем и императором, как ты сам писал об этом!»[15] Эту концовку пытались превратить в фигуру речи или оплошность писца, понять ее как обращенный ко Льву III призыв вдохновляться примером великих императоров, которые в силу своих благодеяний по отношению к Церкви и расположения духовенства могли бы именоваться священниками. Но нет. Противоречие слишком явно. После изложения всего, что столь радикально отделяет императорское служение от служения священнического (самое значимое различие связано, очевидно, со властью «вязать и решить»), в послании создан образ правителя, соединяющий в себе основные черты обоих служений: благочестие, православие, законность, священство или даже первосвященство, то есть епископство. Григорий II или тот, кто скрывается под его именем, сам, как кажется, не очень-то убежден в возможности разделить священство и царство, *imperium* и *sacerdotium*, и в то же время, упрекая императора как раз за то, что тот вмешивается в дела веры, он предлагает ему вновь поменяться ролями и, дабы сохранить свое достоинство, самому восстановить почитание икон, несправедливо вменяя в вину папе и патриарху инициативу иконоборческой ереси[16]. Первый урок, который можно извлечь из этих посланий, заключается все же не столько в том, что утверждение о священническом характере царской власти задевает политические чувства византийцев как нарушение общественного табу, сколько в том, что различие между служением священническим и служением императорским не могло быть в Византии проведено до конца.

---

[14] Подобным образом послание собора в Риме Константину IV и его братьям, подписанное папой Агафоном и 125 епископами, требует от императоров принять делегацию со всяким благожеланием, что позволит им уподобиться Константину, Феодосию, Маркиану и Юстиниану (ACO)/ Ed. R. Riedinger. Ser. II. Vol. II. 1. P. 134–137.

[15] *Gouillard J.* Aux origines de l'iconoclasme... P. 304–305.

[16] Это нелепое предположение, присутствующее в обоих письмах (ibid. P. 292–293, 304–305), не могло попасть сюда иначе, чем от какого-нибудь «восточного», помнящего, что Ираклий «переложил на патриарха Сергия авторство "Экфесиса" и что Максим Исповедник желал бы, дабы Констант II в деле "Типоса" поступил так же с Пирром» (ibid. P. 264). См. также: *Maximus Confessor.* Relatio motionis. PG. 90. Col. 125; Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia. P. 40–41.

Ибо, подобно автору этих посланий, мы находимся скорее всего именно в Византии, а отнюдь не в Риме. Проницательности комментаторов не хватило, чтобы детально проанализировать эти два текста, исполненные анахронизмов, неточностей, шероховатостей, ложных цитат и заимствований из всевозможной иконопочитательной литературы, но их трудами удалось установить ряд достоверных моментов[17]. Мы знаем благодаря достоверным западным известиям, что Лев III посвятил Григория II в свои планы, что папа попытался его разубедить, а затем резко отреагировал на низложение патриарха Германа[18]. Но папская канцелярия не сохранила никаких следов этих документов, которые к тому же не были упомянуты в деяниях II Никейского собора в 787 г., где использовали все, что можно, и не пренебрегали ничем[19]. Феофан Исповедник, который писал незадолго до 814 г., первый ссылается на них: из этого явствует, что в первом послании, писанном в 726 г., папа предупреждает своего корреспондента, что император не должен вмешиваться в дела веры и ниспровергать отеческие традиции, во втором, «всем известном» в те времена, когда трудился византийский хронист, он клеймит нечестие императора, который только что отправил в ссылку патриарха Германа[20]. Эти сведения позволяют датировать распространение несомненно неподлинных посланий первыми годами IX в. — быть может, и сложившихся вокруг некоего исторического зерна, — которые сразу после падения иконоборчества входят в число поучений, читаемых на Торжество Православия, праздник, установленный в 843 г., дабы отметить в первое воскресенье Великого поста окончательную и решительную победу иконопочитателей. Верующие за службой, а монахи за трапезой слушали то, что Евергетидский типикон в середине XI в. называет «посланием Григория Двоеслова [автор послания явно перепутан с Григорием I]

[17] Если Ж. Гуйар вслед за Л. Дюшен (Liber Pontificalis. I. P. 413. N. 45) и Л. Жерар (*Guérard L.* Les lettres de Grégoire II à Léàn l'Isaurien // Mél. d'Archéologie et d'Histoire. 1890. 10. P. 59–60) небезосновательно пришел к мысли о неподлинности посланий, то некоторые из его предшественников (Л. М. Гартман, Г. Острогорский, Е. Каспар) полагали, что имеют дело с подлинными документами, но интерполированными позднейшими вставками, или что второе послание было все-таки подлинным и что с его помощью автор пытался воссоздать первое; по поводу отдельных моментов интерпретации см.: *Gouillard J.* Aux origines de l'iconoclasme... P. 259–260, 306.

[18] Ж. Гуйар в особенности цитирует (ibid. P. 260) послание Адриана I Константину и Ирине (Mansi. XII. Col. 1061), опровержение того же папы на Libri Carolini (ibid. Col. 802) и Liber Pontificalis (ed. L. Duchesne. I. P. 404, 409).

[19] Здесь стоит вспомнить другое псевдопослание Григория II, адресованное патриарху Герману (Mansi. XIII. Col. 92–100).

[20] *Theophanes*. Chronographia. P. 404, 408–409.

Льву-еретику»[21]. Достаточно сказано для того, чтобы понять, что оба текста были вымышлены или, по крайней мере, переписаны без исторической щепетильности, но, как и многие другие документы того времени, весьма умело. Образы действующих лиц были серьезно подправлены с тем, чтобы превратить первого императора-иконоборца в образчик самодержца, в котором проявляется восточный деспот, «высокомерный и упрямый», обуреваемый плотскими страстями, помеченный грубостью человека войны, причина скандала, дабы доказать, что он повинен не только в преступлении против веры, но и в политической ереси, что все и объясняет. Этот император извлек из своего служения ложную идею, нарушающую все табу, подталкивающую его к тому, что древние греки называли ὕβρις[22], что затрагивало принципиальное различие между двумя ветвями власти. Таким образом, он сделал себя вдвойне нелегитимным. И именно папа в Риме, преемник святого Петра, должен был напомнить ему об этом, папа, которому историческая ситуация на Западе предоставляла убежище от известного в истории Византии насилия, который являл собой, пребывая в очевидной стабильности и независимости, основанных на удалении от Константинополя, власть духовенства, противопоставленную власти мирян, и который был первосвященником, «возвещающим истину перед лицом царей»[23], согласно слову Библии, часто вспоминаемому в Византии в таких обстоятельствах.

То, что роли были сознательно подправлены и драматизированы, отнюдь не означает, что они были сфальсифицированы. Исторический Лев III хорошо вошел в отведенную ему роль, и есть серьезные основания полагать, что в соответствующее посланиям время полемика о природе императорской власти, была она священнической или нет, вдохновлялась противопоставлением ветхозаветной модели на величественной библейской сцене, где раскрывалась сущность всего того, что имело отношение к царству. В первом послании псевдо-Григория наиболее неправдоподобной частью оказывается как раз та, в которой фальсификатор с наибольшим успехом использует подлинные тексты. Предполагается, что папа пишет Льву следующее:

> Ты написал: «Озия, царь иудеев, по прошествии восьмисот лет, истребил медного змия в Храме, и я, по прошествии восьмисот лет, я истребил идолов

[21] См. ссылки на эти писания иконопочитателей в работе: *Gouillard J.* Aux origines de l'iconoclasme… P. 253–254.

[22] «Гордыня», термин, описывающий не только мотив унижения социально незащищенной личности, но и, в рамках трагедии как театрального жанра, вызов, брошенный богам и их установлениям, заканчивающийся поражением протагониста. — *Примеч. пер.*

[23] Пс. 118: 46; см. ниже, с. 291.

> в церквах». Воистину, Озия также есть собрат твой, и он обладал твоим упрямством, и он тиранил священников, живших тогда, как и ты творишь сие сегодня, ибо змий этот, по благословению Давидову, был внесен в Храм вместе с Ковчегом Завета[24].

Ссылка не верна: Давид никогда не вносил медного змея в ветхозаветный храм, построенный уже после его царствования; это Езекия переплавил его, поскольку его почитание превращалось в идолослужение. Озия же, хоть порицаемый за восхищение священнических функций, напротив, не имеет со змеем ничего общего. Эта абсурдность свидетельствует о слишком поспешном использовании библейских текстов и приглашает нас самостоятельно исправить дошедшие до нас послания, дабы достичь желаемого диалога между государем, решившим запретить почитание икон, и духовенством, отказывающим ему в этом праве. Неизвестно, действительно ли сам император произнес это или эти слова были лишь вложены ему в уста: «так же, как Езекия истребил медного змия, которого Моисей создал по указанию Яхве (Чис. 21: 8–9), ибо сыны Израилевы взяли обыкновение приносить ему жертвы и каждения и даже дали ему имя Нехуштан, как настоящему идолу (4 Цар. 18: 4), так же и я изгоняю из христианских церквей иконы, которые со временем стали объектом идолопоклонства». Противники императора возражали ему: износя иконы из церквей, ты не уподобляешься благочестивому Езекии, который, как верховный жрец, вмешивается в дела храма, но святотатственному Озии, который изображен во 2-й книге Паралипоменон (26: 16–20) как могущественный царь, восхитивший священнические привилегии сыновей Ааронових:

> Но когда он сделался силен, возгорделось сердце его на погибель его, и он сделался преступником пред Господом, Богом своим; ибо вошел в храм Господень, чтобы воскурить фимиам на алтаре кадильном. И пошел за ним Азария-священник, и с ним восемьдесят священников Господних, людей отличных. И воспротивились Озии-царю, и сказали ему: «Не тебе, Озия, кадить Господу; это дело священников, сынов Аароновых, посвященных для каждения; выйди из святилища, ибо ты поступил беззаконно, и не будет тебе это в честь у Господа Бога». И разгневался Озия, — а в руке у него кадильница для каждения; и когда разгневался он на священников, проказа явилась на челе его, пред лицем священников, в доме Господнем, у алтаря кадильного.[25] И взглянули на него Азария-первосвященник и все священники; и вот, у него проказа на челе его. И понуждали его выйти оттуда, да и сам он спешил удалиться, так как поразил его Господь.

---

[24] *Gouillard J.* Aux origines de l'iconoclasme... P. 286–287.

[25] Читатель в Византии сразу же мог вспомнить о Константине Великом, сперва пораженном проказой, а затем исцеленном от нее, и о ритуале, предусматривавшем каждение алтаря самим императором (см. ниже, с. 330–331).

Аргумент, позаимствованный из истории Езекии, стал классикой иконоборчества: его можно найти в «Libri carolini»[26], и в то же время его опровергают папа Адриан I[27] и Феодор Студит[28], пример с Озией, как кажется, встречается реже. Что же касается восьмисот лет, часто упоминаемых в источниках, которые относятся лишь ко второму периоду иконоборчества, начавшемуся в 815 г., то это лишь один из датирующих моментов послания, что позволяет отнести их в окончательном виде к концу VIII или самому началу IX в.[29]. Отметим, что в действительности в этих спорах, при всей их подлинности, идеи значат много меньше, чем библейские модели. Литургические аргументы или политические теории оказываются недостаточными для того, чтобы сообщить государю легитимность или лишить его законности, если к ним не присовокупить сравнение с тем или иным праведным или нечестивым библейским царем. В своих толкованиях ветхозаветные тексты более не воспринимаются как история еврейского народа, но — как мы уже сказали[30] — как набор исторических образов и ситуаций, как единственно возможная типология, которая позволяет оценивать настоящее и будущее. В реальной истории связи, возникающие в результате этих сравнений, оказываются гораздо более сильными: в момент своей гибели в войне с болгарами Никифор I не просто заблудился, как Ахав, он и есть тот самый Ахав[31]. Соответственно важно было и осознать, каков подлинный лик

[26] Carolini Magni Capitulare de imaginibus. I, 18 / Ed. H. Bastgen. Hanovre; Leipzig, 1924 // MGH. Legum Sectio II. Concilia II. Suppl. P. 42–44.

[27] MGH. Ep. V. Epistolae Karolini aevi III. P. 27–28, где папа обращается к медному змию (Чис. 21: 8–9) и ничего не говорит про Езекию.

[28] *Theodorus Studites.* Antirrheticus. II. 39. PG. 99. Col. 380.

[29] *Gouillard J.* Aux origines de l'iconoclasme... P. 286–289. Способ, с помощью которого хронисты ведут свои подсчеты, практически не меняется: они отсчитывают от Боговоплощения и от апостольской проповеди 736 лет до начала первого периода иконоборчества во времена Льва III (*Georgius Monachus* [*Hamartolos*] *Continuatus.* Vitae imperatorum recentiorum. P. 739), «почти 800 лет» ко времени II Никейского собора в 787 г. (Mansi. XIII. Col. 228A) и 800 лет до возобновления иконоборчества при Льве V (*Georgius Monachus* [*Hamartolos*] *Continuatus.* Vitae imperatorum recentiorum. P. 767; *Theosteriktos.* Vita Nicetae Mediciani. 35. AASS. Avril. I. P. XXIX).

[30] См. выше, с. 74–75.

[31] *Theophanes.* Chronographia. P. 490. Этот же автор точно так же сравнивает императоров Валента и Константина V с Ахавом (p. 65, 439); Георгий Амартол уподобляет Льва V Саулу, который царствовал два года «по закону», а затем, лишенный милости Божией и обуреваемый злым духом, восстал на своего благодетеля Давида и избил священников (Georgii Monachi Chronicon / Ed. C. de Boor, P. Wirth. Stuttgart, 1978. P. 777; параллель к: 1 Цар. 18–19 и 22: 17–19); он причисляет его также «к роду Синахеримову» (ibid. P. 780–781); Продолжатель Георгия Амартола называет этого императора «новым Каиафой» (*Georgius Monachus* [*Hamartolos*] *Continuatus.* Vitae imperatorum recentiorum.

Льва III: это лик Езекии или Озии? Первое послание предполагает эту дилемму, второе допускает иное отождествление, на сей раз более прикровенное. Надо возомнить себя Мелхиседеком, чтобы сказать: «Аз есмь император и иерей».

Но чтобы понять этот великий библейский образ священного царства, нужно удостовериться в том, что именно он отбрасывает на все споры свою густую тень. Я уверен, что источники, которыми вдохновлялся фальсификатор, и довлеющий над ним образ служат сему надежным доказательством.

## Максим Исповедник и дело монофелитов

Жан Гуйар имел все основания написать, что главной задачей посланий псевдо-Григория было познакомить нас с той атмосферой, которая сформировалась в среде защитников икон в Константинополе в первые десятилетия IX в.[32]. С той средой, где была жива память о событиях 650-х гг. Отсылки к прошлому, украшающие оба текста, редки и формальны, когда речь идет о предшествующих временах вообще, но становятся многочисленны и многозначительны, когда разговор заходит об аресте и ссылке папы Мартина, преподобного Максима Исповедника[33], промыслительном убиении Константа II[34] в Сиракузах в 668 г., наконец, о мудрости его преемника Константина IV, который положился на отцов VI Вселенского собора 680–681 гг., дабы провозгласить правую веру[35]. Известия иногда погрешают в деталях, но здесь заметно, пусть и не прямое, но использование исторических документов эпохи монофелитских споров, заимствование некоторых формул и очевидное намерение

---

P. 783), и автор «Scriptor incertus de Leone Armenio» сравнивает его с фараоном (*Leo Grammaticus*. Chronographia. P. 357).

[32] *Gouillard J.* Aux origines de l'iconoclasme… P. 294, 306–307.

[33] Ibid. P. 294–295.

[34] Ibid. Автор послания ошибается единственный раз, когда утверждает, что император был убит в алтаре, а не в бане, неким Мезенксием (вместо Мезезий), см.: *Theophanes*. Chronographia. P. 351.

[35] *Gouillard J.* Aux origines de l'iconoclasme… P. 290–292, 294–295, 298–299. Естественно, Константин IV никогда и не думал анафематствовать своего отца, как ему это приписывает автор послания, который слишком вольно пользуется текстом императорской сакры, где этот император лишь утверждает, что легаты папы были приняты с честью и свободны в поисках соборной истины, что сам он оставался беспристрастен и никого ни к чему не принуждал, что он присоединился к общему мнению, в случае же разногласий просил папу быть судьею, что он чувствовал ответственность за чистоту веры и посему был сторонник единения, никого, впрочем, к этому не принуждая. См. императорские сакры в Актах Вселенских соборов (ACO / Ed. R. Riedinger. II. 2. 1. P. 2–13).

подчеркнуть связь между двумя духовными кризисами, отстоящими друг от друга на полстолетия.

Вкратце напомним факты[36]. Сразу после победы над персами император Ираклий (610–641) пожелал воссоздать единство Империи, подорванное религиозным противостоянием между халкидонитами и нехалкидонитами, предложив формулу «усредненной веры», которая провозглашала бы две «неслиянные» природы в единой личности Христа, проявляющиеся в едином действии (ἐνέργεια, моноэнергетизм) или воле (θέλημα, монофелитизм). Постепенно появлялись и соответствующие богословские обоснования, вызывавшие отвержение и опровержения там, где политическое влияние Константинополя было более всего пререкаемо: в Палестине, Африке и особенно в Италии. Отступая, власть нервничала, и властные меры, принятые патриархами или самими императорами (Псефос 633 г., Экфесис 638 г., Типос 648 г.) сделали из монофелитизма типично императорскую ересь, что особенно ощущалось на фоне военных поражений и религиозных споров, поскольку арабские завоеватели были причастны к тому, что Африка освободилась от этой ереси прежде чем пасть и что Рим, став центром православного сопротивления Востоку, занял на Латеранском соборе 649 г. вызывающую позицию. Констант II решил применить силу, став последним и одновременно самым жестоким из восточных деспотов, преуспевшим против Святого Престола, о чем не преминул напомнить наш псевдо-Григорий. Папа Мартин был арестован 17 июня 653 г., осужден за государственную измену в Константинополе, почти сразу же сослан в Херсонес, где он и умер в 655 г. Тут же схватили и Максима Исповедника, который прибыл в Константинополь в мае 655 г., был выслан в Визию во Фракии и вновь доставлен в Константинополь весной 662 г. Ему было тогда 82 года. Синод его анафематствовал, ему урезали язык и отсекли правую руку. Отправленный в Лазику вместе со своими соработниками Анастасием-монахом и Анастасием-апокрисиарием, но разлученный с ними, он умер почти сразу в крепости Шемариз 13 августа 662 г.

Автор «посланий папы Григория II» достаточно хорошо, как кажется, знал обстоятельства этой долгой истории, представленной в подлинных письмах и описаниях событий, составленных по горячим следам, которые стремились сообщить новости и поддержать не столько открытую оппозицию императору, сколько искреннее и гораздо более сильное дви-

[36] См.: *Dagron G., Riché P., Vauchez A.* Évêques, moines et empereurs (610–1054) // Histoire du christianisme. IV. P. 40–49, с необходимой библиографией. Сошлемся также на различные статьи в недавнем сборнике «Accademia Tudertina»: Martino I Papa (649–653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale. Todi, 13–16 ottobre 1991. Spoletto, 1992.

жение, сложившееся вокруг отнюдь не жертв, но скорее свидетелей: Мартина, Максима и горстки духовенства и мирян[37]. Рим был, несомненно, заинтересован в этой истории, и Анастасий-библиотекарь тут же перевел все имеющиеся документы на латынь[38]; но лишь Восток, включая и «восточных» Запада, действительно восстал, дабы превратить события в драму и впоследствии сохранить память о них. В конце VII в. Анастасий Синаит увидит в поражении христиан перед лицом Ислама Божественное наказание за злодеяния Константа II[39]. Папа Мартин удостоится двух упоминаний в Константинопольском синаксаре[40], и его греческое «Житие», составленное, без сомнения, в эпоху иконоборчества, ничего не знает о его жизни до того вызова, которое он бросил императору на Латеранском соборе, и до собственного ареста[41]. В том же собрании документов его поздние защитники найдут заметки на полях, которые позволят им предусмотрительно превратить Максима не просто в иконопочитателя[42], но в образ и образец, с помощью чего Рим «предоставит» восточным диссидентам возможность не только действенно сопротивляться неправде, но даже одержать двойную победу: победу мученика, обезоруживающего своего противника, и победу Вселенского собора, осудившего этого супостата. Снисхождение Византии к папству никогда не заходило слишком далеко, даже у Феодора Студита, которого

---

[37] См. в особенности: *Devreesse R.* Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée. Le supplice, l'exile et la mort des victimes illustres du monothélisme // Anal. Boll. 1935. 53. P. 49–80.

[38] *Sirmond J.* Anastasii Bibliothecarii Sedis Apostolicae Collectanea. Paris, 1620. Сегодня стоит сослаться на издание: Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia. 1999.

[39] *Anastasios Sinaites.* Sermo III. PG. 89. Col. 1156–1157. См. также новое издание: Anastasii Sinaitae sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem dei, necnon opuscula adversus monothelitas / Ed. K.-H. Uthemann. Corpus Christianorum. Series graeca 12. Turnhout, 1985. II. 1. P. 58–61.

[40] Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Col. 49–50 (16 сентября), 599–602 (13 апреля).

[41] BHG 2259. Издание и исследование: *Peeters P.* Une Vie grecque du pape S. Martin I // Anal. Boll. 1933. 51. P. 225–262.

[42] В «Прениях с Феодосием» (Disputatio cum Theodosio = Acta Maximi II) Максим целует иконы (18. PG. 90. Col. 156; Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia. P. 117) и призывает суд Божий в присутствии Евангелия и образов Христа и Богородицы (26. PG. 90. Col. 164; Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia. P. 133). Эти тексты используются иконопочитателями, Иоанн Дамаскин цитирует их первым (*Ioannes Damascenus.* De calumniatores imaginum. II. 65; III. 131 // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. B. Kotter. Berlin, 1975. III. S. 164, 196), оба зачитывались на VII Вселенском соборе (Mansi. XIII. Col. 37–40), а Феодор Студит упоминает первый из них (*Theodorus Studites.* Antirrheticus. II. 39. PG. 99. Col. 38) сразу же после опровержения аргумента, связанного с Езекией (см. выше, с. 213–214).

католические историки, с огромными натяжками, превратили в убежденного паписта[43]. Дело не столько в экклесиологии, сколько в стратегии: в случае конфликта на Востоке между императором и одной из церковных партий позиция, которую занимает Рим, как нельзя лучше соответствует образу независимой церковной власти и оказывается идеальным местом, откуда можно напомнить императору, что он всего-навсего мирянин и что лишь епископат вправе выправлять догматы и править Церковью. Поэтому нет ничего удивительного в том, что какой-то восточный «правщик» приукрасил память о папе Мартине и преувеличил положительную роль Григория II.

Один из документов «дела монофелитского» может быть опознан как источник основных идей и даже некоторых оборотов второго послания папы Григория ко Льву III: речь идет о протоколе допроса, которому был подвергнут Максим сразу после своего прибытия в столицу в мае 655 г.[44] Текст, несомненно, тенденциозен, но написан непосредственным участником событий, учеником преподобного Анастасием-апокрисиарием. В зале для официальных приемов императорского Дворца в присутствии Сената чиновник, ведущий расследование, не вдаваясь в богословские тонкости, спрашивает у заключенного, как тот может одновременно быть христианином и не почитать императора. Вопрос с подвохом, но негодование чиновника искреннее: Максим бросает вызов тому и глумится над тем, кого Бог поставил во главе христианского мира. Претензии, преувеличенные и беспочвенные, нарастают: Максим возмутил Африку, Пятиградие и Египет, способствуя тем самым арабскому нашествию; толкованием сновидения он вдохновил экзарха Григория на захват власти в Африке; один из свидетелей только что заявил, как в Риме Максим в его присутствии позволил себе оскорбительные высказывания в адрес императора. Последнее обвинение нам особенно интересно.

> После сего привели четвертого обвинителя, Григория, сына Фотина, который заявляет: «Пришел я в келью игемона Максима в Риме, и тогда, когда говорил я, что император также и священник, авва Анастасий, ученик его, заметил: "Не должно усваивать ему достоинство иерея!" Сразу же служитель Божий [Максим] сказал Григорию: "Побойся Бога, кир Григорий! Соработник мой не произнес ничего во время того разговора". И он бросился на землю, говоря Сенату: «Соблаговолите выслушать вашего слугу, и я повторю вам то, что было в действительности сказано, и пусть он [Григорий]

[43] См., напр.: *Salaville S.* La primauté de Saint Pierre et du pape d'après Saint Théodore Studite // Échos d'Orient. 1914–1915. 17. P. 23–42.

[44] Relatio motionis. PG. 90. Col. 109–129; Contra calumniatores // Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia. P. 1–51.

прервет меня, если я солгу. Кир Григорий, прибыв в Рим, пожелал прийти в келью вашего слуги. Узрев его, я по своему обычаю бросился на землю и простерся ниц перед ним, облобызал его и вопросил его, после того как мы воссели: "Что привело ко мне моего господина?" Он отвечал: "Наш добрый властитель, которого хранит Господь [император], в заботе о хранении мира святых Божиих Церквей, отправил папе, почтенному от Бога, послание, сопроводив его подношением святому Петру, побуждая папу вступить в союз с главой Константинопольской церкви, и Его благочестивое Величество пожелал отправить это через наше смирение". Я сказал ему: "Слава Богу, который удостоил тебя такой миссии. Но каким образом Его Боговенчанная Светлость повелел, дабы исполнился этот союз? Поведай это мне, если знаешь". И ты сказал мне: "На основе Типоса". Я ответил: "Тогда, по моему разумению, дело это невозможное, поелику Римляне не приемлют, дабы речения Святых Отцов ни во что бы вменялись, пусть и вместе со словами нечестивых еретиков, ни дабы истина угасла, пусть и ценой гибели лжи, ни дабы свет исчез вместе с тьмою[45]. [...] Если, под покровом икономии[46], отменяют спасительную веру, как и суеверия, ведущие в погибель, этот образ мнимой икономии есть удаление от Бога, а не чаемое единение с Ним. И действительно, назавтра гнусные иудеи будут иметь все основания заявить: "Сотворим икономию примирения промеж нас, мы отменим обрезание, а вы — крещение, и прекратим ссоры". Так некогда и ариане написали Константину Великому, говоря: "Упраздним единосущие и инакосущие, и пусть Церкви воссоединятся!" Но наши Богоносные Отцы не приняли сего, они более возлюбили стать гонимыми и умереть, нежели скрыть слова, описующие Единое Божество, высшее по природе Своей, Отца, Сына и Святого Духа. И тогда Константин Великий согласился с теми, кто заявлял подобные, как о сем вспоминают многие авторы, которые тщательно описали все, что произошло. И ни один император не смог согласительными формулами склонить Богодухновенных Отцов к союзу с еретиками, бывшими в те времена; они выражались ясно и определенно, соответственно обсуждаемым догматам, и открыто провозглашали, что поиск и словесное облечение спасительных истин соборной Церкви есть дело одного священства".

Тогда ты сказал: "И что же? Всякий христианский император не является ли также и иереем?" На что я ответствовал: "Нет, поскольку он не имеет доступа к жертвеннику и после освящения хлеба он не возносит его, говоря: святая святым, он не крестит и не миропомазует, он не рукополагает и не поставляет епископов, священников и диаконов, он не освящает храмы, помазуя их елеем, он не носит символов священства, омофор и Евангелие, как носит он знаки императорской власти, корону и пурпур". Ты возразил: "Но почему же Писание называет Мелхиседека царем и священником?" (Быт. 14: 18; Евр. 7: 1) Я отвечал тебе: "Есть единственный Царь по естеству,

[45] Типос запрещал всякие споры об одной или двух волях во Христе.

[46] То есть соглашения, сделки.

Бог всяческих, ради нашего спасения сделавшийся по природе священником, чему Мелхиседек стал единственным образом (τύπος). Если ты утверждаешь, что кто-то другой является царем и иереем по чину Мелхиседекову, имей дерзновение произнести и следующее: без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни (Евр. 7: 3), и узри губительные последствия, отсюда происходящие: сей станет иным Богом, сотворившим человека и как иерей совершающим наше спасение не по чину Ааронову, но по чину Мелхиседекову. Но к чему умножать слова? Во время святой анафоры на святом престоле, лишь после иерархов, диаконов и всего священнического чина поминают императоров вместе с прочими мирянами, и диакон провозглашает: и иных мирян, почивших в вере, Константина, Константа и прочее. Так же после всего духовенства он поминает и ныне здравствующих императоров"».

При этих словах Мина воскликнул: «Сказав сие, ты отверз врата разделению в Церкви!»[47]

Нет ни малейшего сомнения в том, что автор посланий Григория II знал этот отрывок и использовал его. С неоспоримым, впрочем, изяществом. Под покровом даты 729/730 г. мы обретаем уже известный сценарий событий 655 г., однако схематичный, огрубленный, обращенный в шаблон, догму. Географические различия способствовали разрыву между Востоком и Западом, и отныне папа мог бросать вызов императору, пребывая в полной безнаказанности. Теперь два протагониста противостояли друг другу напрямую, а не через посредство чиновника и монаха. Правитель, говоря от первого лица («Аз есмь император и иерей»), превращает весьма обыденную формулу в провокацию, персонально адресованную преемнику святого Петра, или, скорее, впадает в сугубый грех, поскольку существует принципиальная разница между риторическим превозношением священного царства в церемониале или в официальных формулярах, чествующих православного правителя, и требованием чрезвычайных привилегий для императора, чье неправославие лишает его всякой правомочности. Наконец, что особенно важно, текст 655 г. предполагает дополнение: «Я император и иерей, как и Мелхиседек» — и предлагает увидеть Льва III не только как самодержца, уверенного в своих правах и пренебрегающего правами Церкви, но и как бросающего демонический вызов самому Христу. Тем более что для Максима Антихрист и всеобщая апостасия, которыми должен был ознаменоваться конец света, никогда не были отдаленной перспективой. Его письма возвещают их явления в связи с персидским завоеванием,

[47] Relatio motionis. 4–5. PG. 90. Col. 113–117; Contra calumniatores // Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia. P. 21–29.

арабским нашествием и насильственным крещением евреев в 630 г.[48]; его ответы сановникам, его допрашивающим, изобличают скрытые угрозы[49]; он принимает мученичество как преддверие апокалипсиса.

Протоколы допроса преподобного Максима, конечно же, не первый документ, утверждающий, что богословие есть удел духовенства, что император не имеет права вмешиваться в эти сферы или применять здесь икономию и что те, кто делает это, впадают в ересь, и если бы не жертвенная смелость епископата, могли бы сбить Церковь с пути истинного. Максим лишь придает пикантность этому традиционно поддерживаемому Церковью мнению с позиции своеобразного антииудаизма, язвительно нападая на Константина Великого, по существу справедливо, но весьма необычно по форме, перечисляя все еретические соборы, созванные по инициативе императоров. Но, вне всякого сомнения, именно он был первым, кто открыто противопоставил различие между двумя властями идее священного царства. Удивление его собеседника, для которого император был безусловно иереем, так же как и реакция властей, которые видели в опровержениях Максима удар по императорскому величию, отражают действительно существовавшее смущение. И это смущение в полной мере разделял даже автор «Жития преподобного Максима», датируемого сегодня X в.[50], сознательно изменяя здесь текст протоколов допроса, которые он всегда рабски воспроизводил или пересказывал.

> Затем они возвели на него третье обвинение, когда увидели, что второе было опровергнуто, обвинение, которое я не посчитал должным включить в свой труд, настолько оно было невероятно и по-детски смехотворно. Но, поскольку эти судьи не смогли воздержаться от четвертого выступления и клеветы, они ввели некоего Григория, который сказал, что в Риме ученик святого ему сказал, что не является спасительным и подобающим называть императора иереем, поскольку этому научил его учитель его [Максим]. Но святой человек не закоснел, дабы представить доводы в свое оправдание, восстав против сего Григория и приведя доказательство, что то, что было говорено тогда, не соответствует тому, что сегодня выдвигается против него: «С этим человеком, когда он прибыл в Рим, мы обсуждали вопрос соединения и нашего согласия с сутью Типоса, который провозглашал и вводил

[48] Ep. 8; 14. PG. 91. Col. 445, 537–541; первое послание рассмотрено в: *Devreesse R.* La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de juifs et samaritains à Carthage en 632 // Recherches de Sciences religieuses. 1937. 17. P. 25–35.

[49] Disputatio cum Theodosio. PG. 90. Col. 145; Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia. P. 93.

[50] BHG 1234; см. также: *Devreesse R.* La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions // Anal. Boll. 1928. 46. P. 5–49; и в особенности: *Lackner W.* Zu Quellen und Datierung der Maximosvita BHG[3] 1234 // Anal. Boll. 1967. 85. P. 285–316.

известные догматы. Об этом и был наш разговор и наша встреча, где мы излагали свои взгляды и то, что нам казалось полезным. Ибо знаю я, что то, что ставят мне ныне в вину, вышло не от меня и не от ученика моего, и я никогда — да будет мне Бог свидетелем — не держал таких речей, в чем ныне меня обвиняют. Я признаю лишь, что говорил, но не ученику своему, а самому Григорию, что совершенно невозможно отрицать, не отрекаясь от самого себя, что словесное облечение догматов и их толкование есть более дело священства, нежели императора, поскольку священству вручены привилегия помазания [при крещении], посвящения [в церковные чины], преломления хлеба, предстояния у жертвенника и прочие действа, имеющие характер священный и таинственный. Вот то, что сказал я тогда и что повторяю ныне. Вот то, в чем меня хотят оправдать или осудить...»[51]

Странная цензура, посредством которой агиограф стремится примирить святого и императорскую власть, вновь ставшую православной. Оказывается, Максим не только никогда не произносил оскорбительных для императора речей (третье обвинение даже не предъявлено), но он даже никогда и не отрицал, что император является иереем, поскольку этот вопрос так ему никогда и не был задан. Свидетель обвинения солгал: римский разговор касался лишь догматических проблем, и святой инок лишь защищал вполне церковную точку зрения, разделяемую и императорами. Агиограф, превознося в начале X в. «от монофелитизма пострадавших», даже не дерзает напрямую коснуться вопроса о священническом характере царской власти и предпочитает не упоминать имени Мелхиседека. Он правит и исправляет и тем помогает нам осознать некоторые странности второго послания псевдо-Григория Льву III, написанного столетием раньше. Восточный автор этого письма тоже чувствовал себя неловко, когда ему приходилось вот так запросто утверждать, что император не иерей, и именно поэтому он столь неуклюже предполагает, что тот может им стать, если будет по-настоящему православен, и держать «совет многих» с епископами, что в той ситуации было начисто лишено смысла. Он тоже молчит о Мелхиседеке и в результате оставляет нам взрывоопасную формулу, Максим тому свидетель, не упоминая имени ее первообраза, который служит для нее настоящим взрывателем.

## Мелхиседек, священник и царь

Это молчание красноречиво. Никто, как в VII, так и в X в., не мог здесь ошибиться. Для восточного христианина священное царство не есть отвлеченная идея или умозрительная теория, но конкретный образ

[51] PG. 90. Col. 92.

загадочного Мелхиседека, двух кратких явлений которого в Ветхом Завете оказалось достаточно, чтобы вызвать к жизни бесчисленные тома толкований и все растущий вал воображения[52].

Когда Авраам возвратился с победой после поражения Кедорлаомера, которую обычно называют «битвой царей», то «Мелхиседек, царь Салима, вынес хлеб и вино. Он был священник Бога всевышнего. И благословил его, и сказал: "Благословен Авраам от Бога всевышнего, Владыки неба и земли; и благословен Бог всевышний, который предал врагов твоих в руки твои". Авраам дал ему десятую часть из всего» (Быт. 14: 18–20)[53]. Этот отрывок был, без сомнения, включен в Пятикнижие несколько позднее, дабы отметить разрыв или связь между прежней местной и новой еврейской династией. Он привносит в любое толкование весьма рано осознанный парадокс: правитель, чье имя значит «мой царь справедливость» и который царствует в Салиме (что значит «мир»), обычно отождествляемом с Иерусалимом, назван священником истинного Бога,

---

[52] Сошлемся прежде всего на: *Wuttke G.* Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese // Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wiss. Beiheft 5. Giessen, 1927; *Simon M.* Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses. 1937. 17. P. 58–70, перепечатанную в: *Id.* Recherches d'Histoire judéo-chrétienne. Paris; La Haye, 1962. P. 101–126; *Horton F. L.* The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews. Cambridge, 1976. По поводу видения Мелхиседека в эпоху Отцов см.: *Bardy G.* Melchisédech dans la tradition patristique // Revue biblique. 1926. 35. P. 496–509; 1927. 36. P. 25–45; *Sirinelli J.* Quelques allusions à Melchisédech dans l'oeuvre d'Eusèbe de Césarée // Scripta Patristica VI. Texte und Untersuchungen. Berlin, 1962. 81. P. 233–247; *Ska J.-L.* Melchisédech // DS. 1977. X. Col. 967–972. Ж. П. Маэ опубликовал канон, посвященный Мелхиседеку в грузинском богослужении в Палестине: *Mahé J.-P.* La fête de Melchisédeq le huit août en Palestine d'après les *tropologia* et les ménées géorgiens // Revue des Études géorgiennes et caucasiennes. (Hommage à Georges Dumézil). 1987. 3. P. 83–125. Под заманчивым названием можно прочесть весьма бледное исследование: *Leach E.* Melchisedech and the Emperors: Icons of Subvention and Otrhodoxy // Structural Approaches to Biblical Criticism / Ed. E. Leach, D. A. Aycock. Cambridge, 1983. P. 83–125. Упомянем акты конференции в Шартре, собор которого сохранил многочисленные изображения Мелхиседека: Autour de Melchisédech. Mythes, réalités, symboles. Association des amis du Centre médiéval européen de Chartres. Chartres, 2000. (Из новой литературы см. также: *Маштакова А. Г.* Апокриф о Мелхиседеке в славяно-русских агиографических сборниках // В поисках утраченной Византии. Культура средневекового Новгорода и Древней Руси как источник для синхронно-стадиальной реконструкции византийской цивилизации IX–XV вв. Мат-лы конф. Великий Новгород. 26–28 июля 2007 г. / Ред. Д. Е. Афиногенов, А. Е. Мусин. СПб., Великий Новгород, 2007. С. 27–30. — *Примеч. пер.*)

[53] Автор цитирует здесь текст Перевода LXX по изданию: La Genèse // La Bible d'Alexandrie / Éd. M. Harl. Paris, 1986 P. 160–161, издатель которого отмечает, что приводимый здесь священнический титул связан скорее с языческим священством, чем с еврейской традицией.

Бога Израилева, без принадлежности, собственно, к избранному народу. Задолго до того, как возникает левитское священство, этот инородец, возможно хананеянин, служит посредником между Богом и иудеями; Авраам, выплачивающий ему десятину, как скажут потом христиане, тем самым признает свое подчиненное положение[54]. Имя Мелхиседека появляется второй раз в псалме 109: 4, составленном, быть может, для какого-нибудь царя из рода Давидидов или поставления харизматического вождя, который возвещает следующее Господне пророчество: «Седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих. Жезл силы Твоей пошлет Господь с Сиона. Господствуй среди врагов Твоих. В день силы Твоей народ Твой готов во благолепии святыни; из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое. Клялся Господь, и не раскается: Ты иерей вовек по чину Мелхиседека [...]» (Пс. 109: 1–4. — *Примеч. пер.*)[55]. Образ царя-священника уже в еврейском контексте проделал свой путь, будучи связанным с идеей усыновления царя самим Богом в день его возведения на царство: «Возвещу определение: Господь сказал Мне: ты сын Мой; Я ныне родил Тебя. Проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе» (Пс. 2: 7–8)[56].

Спекуляции на эту тему зашли слишком далеко, когда апостол Павел положил всему этому конец, проторив путь христианскому толкованию в своем Послании к Евреям (Евр. 7: 1–17). Он извлекает из Библии фигуру умолчания по поводу преемства и потомства, рождения и смерти царя Салима, дабы признать в нем Христа, о котором единственно и можно сказать, что Он «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни» и «пребывает священником навсегда». Именно тогда устанавливается различие между «священством по чину Ааронову», по принадлежности к жреческой касте, то есть к колену Левину, и «священством по чину Мелхиседекову», «не по закону запо-

[54] По этому поводу см.: *Simon M.* Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende. P. 58–70.

[55] Некоторые комментаторы полагают, что этот текст возник в эпоху Маккавеев, и проводят параллель с: 1 Мак. 14: 41, где Симону дарован титул «начальника и первосвященника навек», но Ф. Л. Ортон отбрасывает эту гипотезу, замечая, что в это время пророческого дара более не существовало и что необходимо обратиться к истории династии Давидидов.

[56] Ф. Л. Ортон (*Horton F. L.* The Melchizedek Tradition) цитирует другие пассажи, посвященные той идее, что цари становятся сынами Божиими и облекаются священническим характером своего служения (в особенности: Пс. 14: 7; 1 Цар. 13: 7; 3 Цар. 6: 14, 17; Иер. 30: 21), но он подчеркивает, что термин, используемый для Мелхиседекова священства, уникален и обозначает священническую функцию, а не просто характер служения.

веди плотской, но по силе жизни непрестающей». Христос, который «воссиял из колена Иудина, о котором Моисей ничего не сказал относительно священства», был прообразован Мелхиседеком и тем самым пришел отменить левитское священство[57]. Это антииудейское толкование было впоследствии воспринято и уточнено. Уже Иустин-философ признавал в Мелхиседеке одного из «необрезанных», возвещающего торжество христиан над потомством Авраама и Закона[58]; Августин дает следующий комментарий: «Кто, имея в виду, что священства и жертвоприношения по чину Ааронову уже нигде нет, а повсюду при священстве Христовом приносится то, что изнес Мелхиседек, когда благословлял Авраама [хлебом и вином, предвозвещающим Евхаристию], может недоумевать о лице, которое слова эти имеет своим предметом?»[59]

Таким образом, вторичный и весьма неясный персонаж Ветхого Завета становится одной из ключевых фигур христианской мысли. Но эта фигура как до, так и после категоричного утверждения апостола Павла обогащалась всевозможными толкованиями, рожденными той же сумеречностью, которые сосуществовали во времени на самых различных уровнях: историческом, аллегорическом, мифическом, экзегетическом. Никто и не сомневался, что Мелхиседек, даже будучи прообразом Христа, был также и реальным царем Иерусалима или местности, называемой Салим близ Сихема, где еще во времена блаженного Иеронима показывали руины его дворца[60]. Что, впрочем, отнюдь не мешало превращать его всего-навсего в аллегорию: для Филона Александрийского он был образом справедливого царя, βασιλεὺς δίκαιος, водимого правым словом, ὀρθὸς λόγος, вечное священство которого есть не просто должность, но

---

[57] См.: *Horton F. L.* The Melchizedek Tradition. P. 152–172. Автор объясняет, как идея апостола Павла, неверно понятая, в свою очередь, стала истоком различных легенд и еретических мнений. См. также эпилог к нашей книге.

[58] Sancti Iustini Dialogus cum Tryphone. 19 (Обрезанный Авраам выплатил десятину необрезанному Мелхиседеку); 33 (именно Христос является царем и священником, которого преобразует Мелхиседек, становясь Первосвященником для обрезанных и необрезанных, а отнюдь не Езекия, как утверждают иудеи): PG. 6. Col. 516–517, 545. В полемике с христианской «антииудейской» экзегезой раввинистическое толкование чаще всего стремится свести к минимуму значение личности Мелхиседека, связать его с потомством Авраама, идентифицировать его с Симом или воспринять его как образ грядущего Миссии или пророка Илии; см.: *Simon M.* Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende. P. 102–109.

[59] *Августин.* О граде Божием. XVII, 17 (Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Ч. 5. Киев, 1907 (репринт); Блаженный Августин. О граде Божием: в 22 кн. Т. III. М., 1994. С. 267–268. — *Примеч. пер.*).

[60] Epist. ad Evangelum presbyterum de Melchisedech. LXXIII. 1, 7–8 // Saint Jérôme. Lettre / Éd., trad. J. Labourt. Paris, 1954. IV. P. 19–26.

внутренне присущее его праведности качество[61]. Та же идея, которой лишь придано немного историзма, встречается и у Иосифа Флавия, влияние которого на Византию было огромным: будучи справедливым и в высшей степени праведным, царь Мелхиседек первым получил священство[62].

Эсхатологический крен обнаружился здесь весьма скоро. Кумранские рукописи демонстрируют нам Мелхиседека как небесное существо, вовлеченное в борьбу с Велиалом, своего рода архангела или даже *élohîm*, сравнимого со святым Михаилом, отмстителя, свободителя и судию, ожидаемого на земле в День искупления[63]. Отсюда, частично, и происходят так называемые мелхиседекийцы. Они утверждают, что Христос был не кем иным, как посланником Мелхиседека на земле, или что сам Мелхиседек являет собой истинный Логос и Сына Божьего, еще не вошедшего во чрево Девы Марии, или же что он сливается со Святым Духом[64]. Эта ересь, слывущая «иудаизантной», или «иудействующей», костенеет в многочисленных писаниях, но она еще представляет серьезную опасность в IV в. и позднее вызывает болезненные рецидивы: во времена Кирилла Александрийского, читаем мы в Апофтегматах, благочестивый монах может еще задаваться вопросом, не есть ли Мелхиседек Сын Божий, и чтобы его убедить в том, что он — обычное, историчное, человеческое существо, было необходимо, чтобы Бог поочередно явил ему во сне «всех патриархов от Адама до Мелхиседека»[65]. Мелхиседек оставляет область ереси лишь для того, чтобы стать легендой в сирийском повествовании «Пещера сокровищ», наиболее древние

[61] Legum allegoriae. III. 25–26, 79–82 // Œuvres de Philon d'Alexandrie. 2 / Éd., trans. C. Mondésert. Paris, 1962. P. 182–185, 214–217. Филон повторяет здесь идею священного царства, венчающего царскую «справедливость» в отношении Моисея, пророка и вождя народа, которого он провозглашает также, вопреки Ветхому Завету, царем и первосвященником, принадлежащим к тому священству, которое связано с его справедливостью, в противоположность тому, которое он даровал своему брату Аарону; см.: Vie de Moïse. II, 66–69, 116, 187 // Œuvres de Philon d'Alexandrie. 22 / Éd. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel. Paris, 1967. P. 222–224, 264, 274.

[62] *Joseph Flavius*. De bello Judaico.VI. 438; *Joseph Flavius*. De Antiquitatibus Judaeo. I. 178–181. (*Иосиф Флавий*. Иудейская война / Подг. текста, предисл. и примеч. К. А. Ревяко, В. А. Федосика. Минск, 1991. С. 413–414; *Иосиф Флавий*. Иудейские древности / Пер. Г. Г. Геккеля. СПб., 1994. Т. 1. С. 23. — *Примеч. пер.*)

[63] См.: *Puech E.* Notes sur le manuscrit de XI Q Melkîsédeq // Revue de Qumrân. 1987. XII. 4 (N 45). P. 483–513.

[64] *Epiphanius*. Panarion. LV. 1–5; *Pseudo-Chrysostomos*. PG. 56. Col. 260–263; PG. 61. Col. 740–742; *Marcus Eremita* // PG. 65. Col. 117–140; *Horton F. L.* The Melchizedek Tradition. P. 90–101.

[65] Apophthegmata Patrum. PG. 65. Col. 160.

элементы которого восходят к III в.[66], или в греческой версии псевдо-Афанасия и Палеи[67]: сын языческого царя и царицы Салима, он отказывается привести животных, потребных для жертвоприношения, затем препятствует гигантскому человеческому жертвоприношению, умоляя Бога поглотить город и его обитателей. Принц становится монахом на горе Фавор, и этому христианскому отшельнику, нагому, словно он только что вышел из чрева своей матери, с длиннющими ногтями и ниспадающими до пояса власами, Бог, любящий его «как собственного сына», повелевает облачиться достойным образом и идти в сретение Аврааму с рогом помазания, наполненным елеем, хлебом и вином.

Византийский Мелхиседек вобрал в себя все эти легенды. Эта личность была вобрана в себя Православием, но так до конца и не остепенилась. Он есть припоминание, ощущаемое как едва уловимая опасность. В традиции апостола Павла, развитой Отцами, в нем видят прообраз Христа, его деяние рассматривается как принесение бескровной жертвы, которая предображает Евхаристию[68] (рис. 18) В христианском стремлении востребовать ветхозаветное наследие, отринув его еврейское происхождение, Мелхиседек оказывается весомым аргументом. Как это замечательно показал Марсель Симон, существование такого «необрезанца», который преподал благословение Аврааму и наложил на него десятину, позволяет утверждать, что христианство, по крайней мере умозрительно, предшествовало иудаизму в истории и что, во всяком случае, христианское таинство превосходит еврейские ритуалы. Эта значимая веха между Адамом и Христом позволяет не только вывести историю евреев за скобки, но и в то же время заложить серьезные основания для христианского царства на еврейской земле. Экзегетика такого рода находит свое место и время в хрониках; «Пасхальная хроника» в VII в. причисляет Мелхиседека к потомству Хама, занесенного в хананейские страны и выступившего по повелению Божию навстречу Аврааму, и превращает его в столь праведного и справедливого царя, что, несмотря на его язычество, он угодил Богу и стал «священником Всевышнего»[69].

Из этой причудливой исторической смеси и ее восприятия вышел знаменитый образ, уже, возможно, присутствующий в «Александрийской

---

[66] The Book of the Cave of Treasures / Ed., trans. E. A. Wallis Budge. London, 1927.

[67] *Pseudo-Athanasius* (BHG 2268). PG. 28. Col. 525–530; Палея (BHG 2269). См. также: *Васильев А. А.* Anecdota graeco-byzantina. Т. I. М., 1893. С. 206–214.

[68] Климент Александрийский был первым, кто узрел бескровную жертву Евхаристии в хлебе и вине, упомянутых в: Быт. 14: 18. См.: Stromateis. IV, 161, 3 / Éd. C. Mondésert. SC. 463. Paris, 2001. P. 324–325.

[69] Chronicon Paschale. P. 90–92.

*а*

*б*

*Рис.* 18. Причащение Христом апостолов между образами Давида, возвещающего Его пришествие, и Мелхиседека, который вынес Аврааму хлеб и вино, предвозвещающие Евхаристию (Быт. 14: 18):
*а* — Хлудовская Псалтирь, IX в., л. 115об; *б* — Феодоровская Псалтирь, BL. Add. MS. 19.352, fol. 152r. British Library, London, копия 1066 г.

хронике»[70], который можно увидеть в его изначальной иконографии и с комментариями в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова[71]. «Пасхальная хроника» воспроизводит часть того же текста; «Хроника» Георгия Амартола дает иное прочтение, но с обращением к читателю: «Зри сего, которому Авраам отдал десятину», что отмечает место, предназначенное для миниатюры или просто заимствованное из другого иллюминированного произведения[72]. Козьма здесь весьма показателен для всей этой традиции и может нам служить проводником.

> Вот Мелхиседек, возвеличенный священник Всевышнего, который возложил десятину на священников закона Моисеева. Вот царь мира и справедливости, так же как и священник Бога всевышнего, подобный Сыну Божиему: он не воспринял свое священство, подобно прочим, от иных священников, не передаст его иным. Вот тот, кто будет отправлять культ не по закону Моисееву, совершая свое служение на основе иного и лучшего Завета. Вот тот, кто благословил патриарха Авраама, тот, кто не имел ни отца, ни матери, ни родословия, восходящего к предкам Авраамлим, единый быв царь и священник, подобный Сыну Божиему и также признанный достойным приобщать к тем же благам.
>
> После потопа, когда человеки размножились, Мелхиседек был единственным среди них провозглашенным, по особому расположению, священником Бога всевышнего и царем Иерусалима, по подобию Сына Божия, он приносил в жертву, по Писанию, лучшее из всех тварных вещей, которые укрепляют и веселят сердце человека [хлеб и вино]. Как царь, он всеми средствами увещевал управляемый им народ предаться этому служению, в то время как он продолжал осуществлять свое священство согласно этому намерению и молить Бога за свой народ. Хананеянин по происхождению и царь

[70] См.: *Bauer A., Strzygowski J.* Eine alexandrinische Weltchronik. Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus der Sammlung W. Goleniscev, Denkschriften der k. Akad. der Wissensch. in Wien. Philos.-hist. Kl. 51. Wien, 1905. Заметки этой хроники, которые были использованы Пасхальной хроникой и Георгием Синкелом, не выходят за пределы 392 г., и есть все основания полагать, что автор писал немногим позже 412 г.; среди миниатюр можно найти изображения молящихся пророков, древних царей и персонажей, почти современных событиям. Сама собой напрашивается параллель с древними иллюстрациями в рукописи Козьмы Индикоплова и «Barbarus» Скалигера (Parisinus lat. 4884).

[71] *Cosmas Indicopleustes.* Topographie chrétienne. V. 95–98 / Éd., trad. W. Wolska-Conus. SC. 159. Paris, 1970. II. P. 142–147. (Ср.: *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов: Исследования и текст. М., 1883; *Редин Е. К.* Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. М., 1916. Ч. 1; *Пиотровская Е. К.* «Христианская топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции (на материале дошедших фрагментов). СПб., 2004. — *Примеч. пер.*)

[72] Georgii Monachi Chronicon. P. 100–103; см. также: Georgius Syncellus Chronographia / Ed. W. Dindorf. Bonn, 1829. P. 184–185.

хананеев, не происходящий от семени предков Авраамлих, сей человек был прославлен среди людей как праведник, как царь и как священник. [...]

Писание говорит, что Мелхиседек не имел ни отца, ни матери, ни родословия, ни начала дней, ни конца жизни, поскольку он не происходил от бесчисленного племени Авраама, согласно имеющимся родословиям; в этом он равно имел подобие со Христом Господом, ибо Сей есть без отца по плоти, без матери по Божеству, и подобным образом без родословия, он не имеет начала дней, ибо он безначален по Божеству, ни конца жизни по той же Божественности, а также по человечеству, ибо он стал бессмертен и неизменен. [...]

В этом источнике безо всякой оригинальности, как и в прочих, Мелхиседек есть совершенный прообраз Христа, но он также и реальный царь и, следовательно, образ священного царства. Дабы убедиться в этом, достаточно взглянуть на миниатюру, которая с самого начала сопровождает текст и которую, без сомнения, достоверно воспроизводят три древнейшие рукописи (Vaticanus gr. 699, IX в.; Laurentianus Plut. IX 28; Sinaiticus gr. 1186, обе XI в.) (рис. 19). Мелхиседек здесь облачен во все характерные атрибуты византийского императора: венец (στέμμα) с подвесками (πρεπονδούλια, λῶρος, τάβλιον), сапоги, которые, как можно догадаться, пурпурные. Его молящаяся поза связывает его с чередой патриархов или святых, от которой «Александрийская хроника» сохранила нам несколько изображений, но художник, выбирая между царем и священником, выбрал царя. Так будет не всегда. Эта иконография, наиболее близкая к Книге Бытия, будет заменена другой, непосредственно примыкающей к толкованиям апостола Павла на 109-й псалом, где по обе стороны от Христа предстоят Давид (предполагаемый автор псалма) в виде царя и Мелхиседек в образе ветхозаветного священника[73].

[73] По поводу Псалтирей см. в особенности: Хлудовская Псалтирь (IX в.). Л. 115; *Щепкина М. В.* Миниатюры Хлудовской Псалтири. Греческий иллюстрированный кодекс IX в. М., 1977; Parisinus gr. 20 (IX в.?). Fol. 25; *Dufrenne S.* L'illustration des psautiers grecs du Moyen Age. I. Paris, 1966. P. 46. Pl. 45; ОР РНБ греч. 265 (IX в.), л. 4 об. (речь идет о листе рукописи Pantocrator 61, изъятом и привезенном в Россию епископом Порфирием (Успенским)); *Dufrenne S.* L'illustration des psautiers grecs du Moyen Age. P. 34 et pl. 25; ms. Londres–London add. 19.352. Fol. 152r; *Der Nersessian S.* L'illustration des psautiers grecs du Moyen Age. II. Paris, 1970. P. 52. Pl. 89 (fig. 244); Genèse de Vienne: *Hartel W., von, Wickhoff Fr.* Die Wiener Genesis. Wien, 1895. Pl. 14; *Mazal O.* Kommentar zur Wiener Genesis: Faksimile-Ausgabe des Codex theol. gr. 31 der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien, Frankfurt a/M, 1980. Среди мозаик изображение встречи Авраама и Мелхиседека присутствует в соборе Святого Марка в Венеции: *Demus O.* The Mosaics of San Marco in Venice. II. 2. Chicago; London, 1984. Pl. 48, 212; фрески: *Underwood P. A.* The Kariye Djami. II. New York, 1966. P. 84 b; *Millet G.* Monuments de l'Athos. I. Les peintures. Paris, 1927. P. 8 (Протат); *Lazarev V.* Storia della pittura bizantina. Torino, 1967. P. 153, 199, 399. № 215 (Софийский

*Рис. 19.* Мелхиседек, царь и священник, в образе византийского императора в миниатюрах «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова. Vatican. Cod. Gr. 699, fol. 58r (IX в.). Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana.

Смысл понятен и весьма конкретен: царство и священство совмещаются лишь во Христе, но его господствующий образ представляет Мелхиседека как христианского императора.

Иллюстрации Козьмы Индикоплова, удивление собеседников Максима Исповедника, смущенное молчание его агиографов, неудобная фраза, приписываемая Льву III, показывают, что все эти образы вполне естественно вплетаются в единую ткань. Этот исторический Мелхиседек, который отменял закон и созидал время Благодати, этот «необрезанный»,

собор в Киеве, Кефалу на Сицилии, церковь Вмч. Феодора Стратилата в Новгороде). Когда Мелхиседек изображается один, его представляют то в виде царя, то в виде священника, есть и другая тема в иконографии, особенно в Древней Руси: Мелхиседек и Аарон как образы двух священств.

за которым было признано право получать десятину от евреев, этот царь, пришедший, прямо как Константин Великий, от язычества к вере во Христа, кем он мог быть, если не государем христианизированной Римской империи? О нем говорили, что он без роду, без племени, но и императорская легитимность не передавалась по наследству; даже когда корона переходила к сыну, это совершалось в рамках соправления, в силу избрания Божия, а не вследствие плотского преемства. Священство по чину Мелхиседекову совсем не то, что священство по чину Ааронову, это не должность, связанная в иудаизме с принадлежностью к колену Левину или к статусу клирика в христианстве, но неотчуждаемый дар, сообщаемый непосредственно Богом «праведному царю» ради великой исторической миссии. Император не является, подобно обычному клирику, профессиональным требоисправителем, он вовлечен в высшее священство.

Здесь нет ничего недопустимого. Экзегеза и человеческое воображение, образ и прообраз могут и не совпадать, однако лишь при условии, что здесь либо будет сохраняться некоторая расплывчатость употребляемой риторики, либо тщательно соблюдаться различие в уровнях толкования, дабы не вызвать немедленного «короткого замыкания», вопрошая с лукавым простодушием или высокомерием: Мелхиседек, он кто — прообраз императора или образ Христа? Не есть ли я император и иерей? Ибо, как только за дело берутся экзегеты, этот вопрос становится западней. Обвинитель Максима, а затем и Лев III как раз в нее и попались. Надо признать, что ее механизм весьма искусно сработан. Монофелитствующий чиновник и иконоборствующий император произносят лишь то, о чем думают все, но они произносят это весьма некстати и невпопад в ситуации государственного насилия, несправедливости и ереси, которые моментально обесценивают явную или скрытую аналогию с именем Мелхиседека: «Мой царь — справедливость». Таков в точности смысл ответа псевдо-Григория, который не утруждает себя аргументами, заимствованными из православной экзегезы и касающимися личности Мелхесидека, но лишь замечает Льву III, что тот более не является таким справедливым царем.

## Предтечи Антихриста

Протокол допроса 655 г. не является первым документом, пытавшимся прояснить природу императорской власти сквозь призму личности Мелхиседека. Трактат папы Геласия (492–496) уже затрагивал вскользь тему «двух властей» или «двух мечей», так и не открыв, однако, путь к ее пониманию, ибо он не получил отклика на Востоке и, без сомнения,

не имел непосредственно влияния ни на Максима Исповедника, ни на псевдо-Григория. Папа V в. восстает против императоров, которые «согласны с тем, что их власть ограничивается человеческими вещами и не простирается на вещи Божественные», но которые «позволяют себе судить тех, через кого управляются Божественные вещи», то есть епископов и самого папу. Он продолжает:

> Конечно же случалось, еще до пришествия Христова, что некоторые личности, бывшие символическими фигурами, но вовлеченные в дела плоти [разумеем: исторические персонажи], бывали одновременно и царями и священниками; таков был святой Мелхиседек, о чем нам повествует Священная история. Сему примеру последовал дьявол в принадлежащем ему, который всегда, как тиран, требовал для себя, что надлежало Божественному почитанию, посему языческие императоры также именовались понтификами. Но, когда в историю вошел Единственный, кто мог единственно называть себя царем и священником, император прекратил отныне возлагать на себя имя понтифика, а понтифик требовать себе царских почестей. Ибо хотя и говорят, что члены тела Христова [христиане] суть истинный царь и истинный понтифик, в том смысле, что они есть одновременно «царственное священство и народ святой»[74], однако Христос, памятуя о слабости человеческой и исполняя по совершенному предначертанию то, что созидает спасение своих, разделил служения двух властей и определил для каждой из них свою собственную ниву и различные достоинства, желая, дабы свои спаслись посредством смирения и не стали вновь жертвами человеческой гордыни. Так что христианские императоры нуждаются в понтификах для жизни вечной, и понтифики подчиняются императорским распоряжениям в последовании вещей градских. Так духовные дарования были отделены от дел плоти [...], и, напротив, те, кто имеет попечение о вещах века сего, не должны становиться председательствующими в вещах Божественных, дабы мерность (*modestia*) двух чинов была соблюдаема, дабы никто не кичился, требуя для себя обоя́, и дабы особое умение было связано с особенностями двух служений[75].

На этот раз мы сталкиваемся с чисто западной точкой зрения; фактическое отделение папского Рима (подчиненного тогда власти короля готов) и императорского Константинополя становится основанием для разграничения полномочий. На заднем плане угадываются очертания

---

[74] См.: 1 Пет. 2: 9, что в особенности воспринял блаженный Августин: *Августин.* О граде Божием. XX. 10. См. ниже, с. 294. (Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Ч. 6. Киев, 1910 (репринт); Блаженный Августин. О граде Божием: в 22 кн. Т. IV. М., 1994. С. 191. — *Примеч. пер.*)

[75] Tractatus IV (Tomus de anathematis vinculo) // Epistolae Romanorum pontificum genuinae. I / Ed. A. Thiel. Brunsberg, 1868. P. 567–568.

«Града Божия», где, толкуя образ Мелхиседека, Августин утверждает, что отныне Христос есть единственный посредник между Богом и людьми, единственный, облаченный вечным священством. Во времена Израиля земное царство соответствовало царству духовному, но после Боговоплощения град Божий навсегда обрел своего царя[76]. Происшедший разлом хорошо заметен: до пришествия Христа священное царство было еще возможно либо как Божественная икономия (Мелхиседек), либо как дьявольская подделка (римский император как *pontifex maximus*), после же пришествия Христова эта идея стала беззаконной, *regale sacerdotium* досталось Христу и, в широком смысле, всем христианам. Папа, конечно, немного передергивает карты истории, забывая упомянуть, что римские императоры, сначала языческие, а потом и христианские, продолжили носить титул *pontifex maximus* вплоть до 378 г.[77], несомненно, в преемстве с языческой эпохой, а затем титул *pontifex* (*inclitus*) в полной гармонии с христианством. Впрочем, это могло служить лишь усилению радикального различия двух эпох, которое своим важным последствием имело то, что настоящий христианский император не есть просто римский император, обращенный в христианство и оставшийся верным ему, или же император, черпающий свою легитимность из ветхозаветной образности, но такой император, власть которого была бы до некоторой степени востребована Христом, полномочия которого были бы ограничены существованием христианства, который должен встать в смиренную позу перед новыми обладателями духовной власти, который должен постоянно находиться под подозрением в приверженности «граду земному», в том, что он продолжает оставаться язычником или уподобляется в своей гордыне Антихристу.

Построения такого рода, как я уже сказал, целиком принадлежат Западу. Восток лишь в VII–IX вв. оспаривал права императорской власти в том виде, в каком она существовала от Константина до Ираклия.

---

[76] См. в особенности: О Граде Божием. X. 20; XVII. 17. 20; XX. 10. (Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Ч. 4. Киев, 1905 (репринт); Блаженный Августин. О граде Божием: в 22 кн. Т. II. М., 1994. С. 140–141; Т. III. М., 1994. С. 267–268, 273–276; Т. IV. С. 190–191. — *Примеч. пер.*)

[77] В отношении даты существуют расхождения: Ф. Пашу (*Paschoud Fr.* Cinq études sur Zosime. Paris, 1975. P. 63–99) считает возможным предложить 376 г.; А. Камерон (*Cameron A.* Gratian's Repudiation of the Pontifical Robe // JRS. 1968. 58. P. 96–102) выступал до недавнего времени за 383 г., но остановился в конце концов на 378 г., лишив при этом известие об отказе Грациана от облачений *pontifex maximus*, о чем сообщает один лишь Зосим, его значимости: византийские императоры продолжали носить этот титул, по крайней мере, до эпохи Анастасия (*Cameron A.* The Imperial Pontifex // Harvard Studies in Classical Philology. 103. 2007. P. 341–384). По этому поводу см. с. 170–171, примеч. 16.

Кризисы, сначала монофелитский, а затем иконоборческий, становятся поводом для переосмысления и переоценок, для новых теорий, прикрывающихся традицией, но на самом деле блещущих новизной, для *exempla*, повествований или воображаемых диалогов, которые, как и фраза «Аз есмь император и иерей», закрепляют за каждым свои роли и рисуют портреты демонических императоров. Догмат о «единой воле во Христе» с трудом можно рассматривать как отступление от Православия; папа Гонорий не увидел здесь ничего еретичного, и конфликт, возникший без серьезной святоотеческой подосновы[78], не приобрел бы такого размаха, если бы императорская власть не оказалась знамением пререкаемым, попав в затруднение при Ираклии, превращаясь в насильника и гонителя при Константе II, саморазоблачаясь при Константине IV, как об этом напоминает псевдо-Григорий, доводя противопоставление до карикатуры. Около 730 г. существовавшая практика иконопочитания повергает в ужас значительное число христиан, особенно епископов в Малой Азии (Фома Клавдиопольский и Константин Наколейский, в котором изначально видели одного из ересиархов), и вызывает что-то вроде «Реформации», возглавляемой императором; но существующая в иконопочитании традиция со временем усваивает ересь лишь одному Льву III. Но это не просто ересиарх, это Антихрист или его предтеча, на которого необходимо указать, чтобы понять и предотвратить кризис, который состоит не собственно в ереси, но, скорее, во внутреннем расколе культуры христианского Востока, является драмой, подготовленной медленным течением столетий, когда христианство еще не решается отвергнуть «Бога без лица» и порвать все связи с иудаизмом[79]. Поэтому-то достаточно быстро решили превратить иконоборчество в обычный скандал и «превышение служебных полномочий» и замаскировать существующий разлад, противопоставив Церкви, считающейся как бы единой, демонического единодержца, подпавшего под еврейское влияние. В этом главная черта императорской ереси, изобличаемая различными способами в течение более чем столетия. В действительности это был судебный процесс над императорской властью, ересь же просто давала дополнительные доказательства ее нелегитимности.

Вернемся ко Льву III, ибо образ этого императора, стилистика речений и постоянные ссылки на Ветхий Завет делали его идеальной жертвой. Без сомнения, он, как и все его предшественники, мыслил себя «императором и иереем», и не было бы оснований сомневаться в справедливости

[78] Существует и иное мнение. См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. IV. М., 1994. С. 472–475. — *Примеч. пер.*

[79] См.: *Dagron G.* Judaïser // TM. 1991, 11. P. 359–380.

сказанного, если бы папское послание не оказалось очевидной фальшивкой и если бы в подлинных памятниках эпохи мы нашли хотя бы отголоски этого потрясающего заявления. Среди существующих трактатов почти нет иных, кроме юридического сборника «Эклоги» и в особенности его предисловия, которое, нет никакого сомнения, вышло из-под императорского пера. Оно переполнено библейскими цитатами и свидетельствует об авторе как о государе, уверенном в полученном от Бога праве издавать законы и приводить людей ко спасению. «И так как [Бог], — пишет он, — вручил нам императорскую власть, такова была Его благая воля, Он принес доказательство нашей любви к нему, сочетающейся со страхом, и приказал нам пасти самое послушное стадо, как корифею апостолов Петру (1 Пет. 5: 2. — *Примеч. пер.*)»[80]. Император показан здесь как своего рода архиерей, избранный непосредственно Богом, дабы управлять родом христианским[81], в другом месте, как мы видели, он предстает как новый Езекия, сжигающий медного змея, превратившегося в идола. Мелхиседек весьма близок к этому образу, и именно по этому пути устремляется не только полемика, но и богословие иконопочитателей, почти не проявлявшее себя до IX в.

Иоанн Дамаскин не изобрел ничего иного, он лишь последовательно заимствовал в своем богословии упреки императору, сформулированные еще Максимом Исповедником. В своих словах «Против порицающих святые иконы» он сначала предлагает царю написать «Евангелие от Льва», как манихеи в свое время написали «Евангелие от Фомы», а затем заявляет: «Я не одобряю царя, который, по обычаю тиранов, похищает священство. Не цари получили власть "вязать и решить". Я знаю царя Валента, называвшегося христианином и [однако] преследовавшего православную веру, знаю и Зенона, и Анастасия, и Ираклия, и Константина, бывшего в Сицилии, и Вардана, который [был назван также] Филиппиком. Меня нельзя убедить в том, что Церковь была устрояема царскими предписаниями, напротив, [она должна управляться], по преданиям Отцов, как записанным, так и незаписанным»[82]. И далее: «Мы не приемлем проповедование новой веры, [...] мы не приемлем, дабы обычаи

[80] Ecloga, prooimion / Ed. L. Burgmann. Frankfurt a/M, 1983. P. 160. L. 21–24.

[81] С. Геро не без основания настаивает на ветхозаветной тональности Эклоги, которая позволяет понять, что Лев III рассматривал себя как нового Давида или нового Соломона; см.: *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III... P. 56; *Id.* Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century // Byz. 1974. 44. P. 40–42.

[82] *Ioannes Damascenus*. Contra imaginum columniatores. II. 16 // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. B. Kotter. S. 113–114. (Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / Пер. с греч. преподавателя С.-Петербургской духовной семинарии А. Бронзова. СПб., 1893. С. 57–58. — *Примеч. пер.*)

отцов были отменены императорским указом, стремящимся их ниспровергнуть. Ибо не дело императоров благочестивых ниспровергать церковные решения [...]. Сие принадлежит соборам, но не императорам, как это сказал Господь: "где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди них" (Мф. 18: 20). Не императорам Христос дал власть "вязать и решить", но апостолам и их преемникам, пастырям и учителям. "...Если бы Ангел с неба, — говорит апостол Павел, — стал благовествовать вам не то, что вы приняли [...]" (Гал. 1: 8, 9). Мы умолчим о продолжении[83] из целомудрия, ожидая покаяния»[84]. Но большинство других источников не прибегают к этому столь естественному аргументу и непосредственно касаются лишь личности самого императора.

Самое раннее из дошедших до нас полемических произведений «Советы старца» (Νουθεσία γέροντος), написанное до 754 г., несомненно, задает тон всем последующим. В первой части монах Георгий объявляет, что наступили дни, предвозвещенные пророком Даниилом (Дан. 8: 23–25), когда восстанет царь «наглый и искусный в коварстве» и станет «губить сильных и народ святых». Нужно будет «выбирать между Христом и им», поскольку этот Антихрист и Лжехристос восстанет против Сына Божия и, как лев, разгонит тех, кого Христос собрал воедино[85]. Этот апокалиптический портрет предельно ясен. И следующий за этим спор между епископом, посланником Дворца, и монахом-харизматиком наглядно показывает, что в Церкви есть внутренние разногласия, и постоянно противопоставляет повеления императора (на этот раз Константина V) заповедям Христа. Епископу Косьме автор сознательно влагает в уста разного рода «неудобные фразы», которые подчеркивают коварство императора-самодержца: он «хочет сохранить заповеди Моисеевы» (иначе говоря, иудаизм), он «ведает намерения Божии», он руководим Богом, «его чистая мысль ищет истинную веру», он стремится подражать Христу, и «противящийся ему противится заповедям Божиим», и монах Георгий посмел замахнуться на такого человека. На упрек в кощунственном отношении к императору тот отвечает упреком в императорском кощунстве по отношению ко Христу[86].

---

[83] Продолжение «Да будет анафема», без сомнения, вынесло бы императору окончательный приговор, от которого Иоанн Дамаскин ожидает покаяния. Эту цитату из апостола Павла повторяет прп. Феодор Студит и адресует ее Льву V. См. ниже, с. 241–242.

[84] *Ioannes Damascenus*. Contra imaginum columniatores. I. 66; II. 69 // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. B. Kotter. S. 166–167.

[85] Νουθεσία γέροντος / Пер. Б. М. Мелиоранского // Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета. СПб., 1901. 59. С. V–VIII.

[86] Ibid. С. VIII–XXVIII.

В своем последнем слове монах Георгий вспоминает врага рода человеческого, который вверг евреев в бездну погибели, сказав им: «Сей не есть Сын Божий, но лжец, и он разрушил обычаи Моисеевы», и добавляет, что тот же враг, то есть диавол, говорит сегодня: «Это не образ Христов, но идол»[87].

Столь же неистовы, но уже совсем в иной тональности, выпады другого произведения, «Против Константина Копронима» («Adversus Constantinum Caballinum»), которые обвиняют в ереси лишь одних императоров, хотя подозревают и епископов, ставших волками посреди овец и единогласно согласившихся с еретическим учением на соборе в Иерее[88]. Здесь еще лишь первый набросок будущей теории. Лев III и его сын Константин осуждаются не столько за противозаконное вторжение в область догматов веры, сколько за своего рода изначальную нелегитимность собственной власти, что ощущается по ряду несомненных признаков: первый из них был введен в заблуждение евреями и заключил с их помощью диавольский договор в обмен на обещание многолетнего царствования, второй же осквернил купель в день своего крещения[89]. Лев III порвал с традицией добрых императоров не из-за вторжения в глубины веры, но по избытку собственной гордыни, пытаясь возвыситься над ними и став тем самым добычей самого сатаны, сказавшего Адаму и Еве по поводу плодов древа познания добра и зла: «...в день, в который вы вкусите, откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло» (ср.: Быт. 3: 4. — *Примеч. пер.*)[90].

Итак, Льву III предлагается роль императора, погибающего в собственной гордыни, который думает, что живет во времена Ветхого Завета и из которого евреи творят Антихриста и Лжемелхиседека, Константину V — роль языческого тирана и гонителя. Исключительное по своим особенностям «Житие Стефана Нового», написанное в 807 г., показывает нам императора, который любит застолья, женщин, звуки цитры[91], шум и страсти Ипподрома, заразительно смеющегося взрывным смехом, празднующего языческие Брумалии (*Brumalia*), злобно шипящего, как дракон, когда затрагивают «его императорское величество»,[92] и противостоящего монаху, пребывающему в безмолвии, молитве и слезах покаяния.

---

[87] Ibid. C. XXX–XXXI.

[88] Adversus Constantinum Caballinum. 14–15. PG. 95. Col. 329–332.

[89] Ibid. 19–20. Col. 336–337.

[90] Ibid. 23. Col. 341.

[91] Что сразу же отсылает нас к упоминанию этого музыкального инструмента в посланиях псевдо-Григория императору Льву.

[92] См.: *Rouan* (*Auzépy*) *M.-Fr.* Une lecture «iconoclaste» de la Vie d'Etienne le Jeune // TM (Mélanges P. Lemerle). 1981. 8. P. 425, 431.

Язычество против христианства! Константин V, вдохновивший своими писаниями богословие иконоборчества, осуждается не столько как еретик, сколько как тиран, обладатель беззаконной и жестокой власти, оказавшийся, однако, бессильным против готового к мученической смерти инока. И как Полиевкт Мелитинский в III в. сокрушает алтари, Стефан в VIII в. попирает императорское изображение на номисме, которую он вынул из своего кошеля, «как это сделал Христос в еврейской синагоге», говорит его агиограф[93], забывая, что в действительности Иисус лишь противостоял провокации фарисеев, «воздавая кесарю кесарево и Божие Богу».

Насилие и гонения были известны в Империи всегда, и защитники «двух воль» или святых икон искренне полагали, что вернулись времена мучеников, чьи жития они некогда читали. Это дало им повод создать новые тексты, почти не меняя некогда прописанные роли, по образцу древних страстей времен царствия Деция, Диоклетиана или Максимина, всегда читаемых за богослужением, в которых христиане бросали вызов царям мира сего, царям, управляющим лишь телом, от имени Царя царствующих, который единственно и дарует спасение души[94]. Агиографические тексты эпохи иконоборчества, которые вспоминают старых или изобретают новых мучеников, заставляют их появляться в тех же общественных местах (ипподром или амфитеатр, трибунал или тронный зал), вкладывают им в уста те же фразы о долге неподчинения тиранам, дабы остаться верным Господу, им предъявляют те же обвинения в «оскорблении величества», и в ответ они оставляют гонителей в тисках

[93] PG. 100. Col. 1157–1160. На Стефана тут же набрасывается стража, но император вмешивается, дабы тот не был тотчас убит, но был бы осужден с соблюдением формальностей за «оскорбление величества».

[94] Упомянем «Passio sanctorum Scilitanorum», где мученик Сперат, которого в Карфагене проконсул Сатурнин просит поклясться именем «императора, нашего господина», отвечает: «Я не признаю царство мира сего, но воздаю хвалу и служение Богу моему, которого никто же видел [...], ибо Его невозможно зреть плотскими очами [...], и если я совершаю нечто, то я держу ответ перед Ним». См.: *Gebhardt O., von.* Ausgewählte Martyrerakten. Berlin, 1902. S. 23–24. Это общее место любого «Жития» — повиновение мученика только Христу, единственному истинному царю: мученичество Иустина и Харитона, Поликарпа и Аполлония; см.: *Gebhardt O., von.* Ausgewählte Martyrerakten. S. 4–5, 13–15, 18–21, 45-47; Passio antiquior SS. Sergii et Bacchi // Anal. Boll. 1895. 14. P. 375–395, где сирийские воины-мученики заявляют, что они призваны в войско единственного истинного царя, Христа, и посему обвиняются в «оскорблении императорского величества». Отметим мученичество святого Афиногена Пидахфойского в Каппадокии, где в адрес императора отпускаются оскорбительные замечания с уточнениями самого Афиногена: La passion inédite de S. Athenogenus de Pédachthoé en Cappadoce / Éd., trad. P. Maraval. Brussels, 1990. P. 50–51, 72–73.

все той же бессильной злобы. Реальность подчиняется модели. «Жития», подобные «Житию Андрея ἐν Κρίσει», весьма вероятно, легендарному, где преподобномученик добровольно прибывает в Константинополь, чтобы противостать «служителю сатаны», и где Константин V «рыкает, аки лев» и сверкает «глазами дракона», принадлежат, очевидно, к жанру эпических страстей, чье влияние сразу же наполняет исторические хроники[95]. Психологический портрет Льва III в письмах псевдо-Григория написан тем же пером: император-варвар, грубиян и насильник, которого не коснулись христианские кротость и смирение; его «воинственный дух» делает его неспособным к восприятию догматов; он умеет потакать лишь своему упрямству и своим плотским страстям, провозглашая себя «императором и иереем».

Эта литература представляет собой замечательное собрание эссе для того, чтобы проверить формулы, обкатать противопоставления, закрепить за каждым свои роли и актуализировать идеи, которые никак нельзя представить в виде стройной теории. Здесь под прикрытием ереси метят в сам институт императорской власти. Это прекрасно видно во времена, последовавшие за II Никейским собором (787 г.), когда в общественном мнении неслыханный и с таким трудом добытый триумф иконы начал непосредственно ассоциироваться с унижением императорского достоинства, что и заставило наконец отринуть иконоборчество. Последние страницы хроники Феофана описывают этот упадок Империи, и найдется ли ей спаситель, пока не известно[96]: Константин VI устроил заговор против своей матери, Ирина ослепляет своего сына, Никифор I «оставляет свой прах» в Болгарии, Михаил Рангаве, слишком слабый и слишком благочестивый, освистан толпой, со стены Константинополя видны сполохи пожаров, зажженных во Фракии болгарским ханом Крумом. Восстает тень великого императора Константина V, вокруг его гробницы устраивают политический спектакль. Стратег Анатолии, который становится тогда Львом V, оказывается промыслительной фигурой, и поскольку идея сильной

[95] AASS. Oct. VIII. P. 135–142. Император Константин V в своей злобе «рыкает, аки разъяренный лев» и сверкает «глазами дракона» (5, 7. P. 137, 138); Андрей, когда он узнает, что на православных объявлено гонение, жаждет мученичества и прибывает в Константинополь, дабы вызвать тирана на поединок (6. P. 137), во дворец Святого Мамы, где состоялась словесная дуэль. Константин V бросает Андрею упрек в том, что он противится «господам Вселенной» и объявляет их безбожниками (8. P. 138). Гораздо более историчные «Жития» Стефана Нового первого периода иконоборчества и Евфимия Сардийского эпохи «второго иконоборчества» следуют тем же законам жанра.

[96] *Theophanes*. Chronographia. P. 464 s.

императорской власти, выработанная за многие годы и завещанная потомкам, отныне связана с иконоборчеством, то именно на этот путь осторожно ступает новый император, начиная новый виток спора об образах[97]. Он предлагает себя в качестве посредника, претендуя на миссию царя-священника, которую вновь за ним отрицают.

Тексты второго периода иконоборчества, среди которых и стоит поместить, без сомнения, «послания» Григория II, гораздо лучше раскрывают истинный смысл первого. «Житие святого Никиты Мидикийского» (память 3/16 апреля), составленное неким Феостериктом еще до 840 г. и широко цитируемое в исторических хрониках, задается вопросом о самой природе иконоборческой ереси. «Некоторые, — прочтем мы здесь, — рассматривают эту ересь как внутреннюю для Церкви проблему и придают ей мало значения, что делает их легкой добычей оной, некоторые даже полагают, что это не ересь, но лишь разномыслие. Я же полагаю то, что известно всем, и взираю на нее как на особенно губительную, ибо она разрушает домостроительство Божие. Заметим также, что другие ереси исходят от епископов или клириков, тогда как эта исходит от властей предержащих. Познайте разницу между императором и иереем! Древние ереси происходят из споров о догматах и вызревали постепенно, тогда как эта изошла из самого императорского могущества»[98]. Здесь император противостоит Церкви, а концепция βασιλικὴ δυναστεία — и нас хотят убедить, что она есть лишь недавнее извращение, хотя в действительности она есть неотъемлемая часть христианской Империи начиная с Константина — предполагаемому «апостольскому преемству». Далее в этом произведении говорится[99], что в самый что ни на есть знаменательный день, 24 декабря 814 г., Лев V призывает патриарха Никифора вместе с несколькими епископами и монахами, дабы призвать их найти общий язык с теми, кто соблазняется иконами, и проявить здесь икономию, это противостояние рождает серию хлестких и всем известных фраз, которые созидают новую теорию императорской власти. И вот с этим совершенно законным императором, который еще не принял никаких мер против икон и лишь желает, дабы собор епископов взялся за эту проблему, духовенство отказывается разговаривать.

---

[97] Scriptor incertus de Leone Armenio. P. 349; *Georgius Monachus* [*Hamartolos*] *Continuatus*. Vitae imperatorum recentiorum. P. 771.

[98] *Theosteriktos*. Vita Nicetae Mediciani. 27. AASS. April. I. P. XXVIII; тема «императорской ереси», направленная против «единства Церкви», развивается также в «Житии патриарха Никифора»: Nicephori... P. 166–167.

[99] *Theosteriktos*. Vita Nicetae Mediciani. 34–36. AASS. April. I. P. XXIX–XXX.

Емилиан, митрополит Кизический, заявляет ему: «Если есть какая-либо церковная вещь, как ты это говоришь, император, пусть она будет разрешена в Церкви, по обычаю, [...] а не во Дворце», на что Лев замечает, что он тоже чадо Церкви и что он может служить посредником между двумя партиями. Затем Михаил Синадский объявляет ему, что его «посредничество» на самом деле есть «тирания», остальные также его упрекают в пристрастности. Евфимий Сардийский упоминает, не моргнув глазом, восемь веков христианской иконы и вводит императора во гнев, приводя фразу апостола Павла, уже использованную прп. Иоанном Дамаскиным: «Но если бы даже... Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1: 8). «Пламенный учитель церкви и студийский игумен» Феодор берет слово последним: «Император, не разрушай постоянство Церкви. Апостол учил о тех, кого Господь установил в Церкви, во-первых, как апостолов, во-вторых, как пророков, в-третьих, как пастырей и учителей (ср.: 1 Кор. 12: 28), но он не говорил об императорах. Тебе, император, вручены политическое устроение и армия. Займись этим и оставь Церковь, по слову апостола, пастырям и учителям. В случае если ты не примешь этого и нарушишь нашу веру [...], если ангел пришел бы с неба проповедовать нам [иное] Евангелие, мы бы не стали его слушать, а ты еще менее, чем он!» Лев V, взбешенный, прервал тогда общение, дабы начать гонения. Георгий Амартол, принимая этот эпический диалог, рисует здесь портрет императора, весьма похожего на Льва III в посланиях псевдо-Григория: нетвердый умом полуварвар, раб своих дурных страстей, «обезьяна, рыкающая, как лев»; но затем он делает шокирующий выпад против Константинополя, императорской резиденции и города погибели, который, используя иконы как предлог, восстает против всего христианского мира[100].

Схема, набросанная прп. Феодором Студитом, кажется весьма близкой к западной теории о «двух мечах», но это лишь карикатура на нее, сознательно оскорбительная для императора, вынужденного оправдываться тем, что и он тоже часть Церкви. Эта схема не выдерживает критики: тот же Феодор в другом месте настаивает на необходимости поиска компромиссов между императором и назначенным им патриархом и упрекает Михаила II, преемника Льва V, в том, что тот отказывается вмешаться в иконоборческие споры[101]. На самом деле Церковь по всем правилам начинает осаду института императорской власти, которую

[100] Georgii Monachi Chronicon. P. 778–780; *Georgius Monachus* [*Hamartolos*] *Continuatus*. Vitae imperatorum recentiorum. P. 766–768.

[101] См. ниже, с. 377.

Константин Великий так по-настоящему и не сделал христианской, она пользуется явившейся ересью, дабы поднять на смех константиновские идеи об императоре как «почти епископе», «равноапостольном» «подражателе Христа», она рьяно оспаривает константиновскую идеологию, которую Ираклий и его преемники, а более всего императоры-иконоборцы сделали столь двусмысленной. Первый христианский император уже был удобной мишенью для Максима Исповедника, который подчеркивал его единомыслие с арианством[102], он был атакован Георгием Амартолом и некоторыми другими, упрекавшими имперскую столицу, носящую его имя, в том, что она стала седалищем ересей[103]. «Житие Стефана Нового» насмехается над титулом «тринадцатый апостол», который присвоил себе Константин V[104], и «Продолжатель Феофана» утверждает, что некий монах-иконоборец, немножко колдун по совместительству, вроде бы предсказал Льву V, что, если он последует примеру Льва III, он добьется того же титула, насладится своим царствованием и заложит основы собственной династии, иначе говоря, будет Новым Константином[105]. На иконоборческом соборе в Иерее (754 г.) императоры были восславлены как «поборники апостолов», поскольку Господь предызбрал их и Дух Господень даровал им мудрость. Это породило дерзкое сравнение самих апостолов, которых Христос послал воевать с идолопоклонством, с благочестивыми императорами, «поборниками апостолов», которых Он посылает сегодня разрушить иконопочитание[106]. Осознавая противоречивость этой официальной фразеологии, II Никейский собор (787 г.) удивляется тому, что иконоборцы смогли приписать собору епископов и «силе императоров» освобождение от идолопоклонства, от которого человечество смогло освободиться лишь Иисусом Христом, и пользуется этим, дабы объявить нелепостью предназначавшуюся императорам лесть: им усвоили то, что надлежало Христу, тогда как нужно было лишь восславить их труды во внутренней и внешней политике, воинских победах и восстановлении городов[107].

Здесь константиновский проект сам по себе поставлен под сомнение. И поскольку история предоставила Империи не так много возможностей для возвращения в язычество, то от постоянно переписываемых апокалипсисов, начиная с текстов псевдо-Мефодия и псевдо-Даниила,

[102] Этот фрагмент был переведен выше, с. 218–219.

[103] См. выше.

[104] Cap. 29. PG. 100. Col. 1121.

[105] *Theophanes*. Chronographia. P. 28.

[106] Mansi. XIII. Col. 225; см.: Χρήστου Π. Ὁ βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς εἰς τὸ Βυζάντιο // Κληρονομία. 1971. 3. Σ. 13.

[107] Ibid. Col. 353–356.

всегда ожидали повествования о пришествии того нечестивого императора, который восстановит идолов, заставит почитать себя вместо Христа, опустошит Иерусалим и наполнит его мучениками, откроет путь Антихристу или сам станет этим Антихристом, однако уже после того, как действительно благочестивый император покинет Константинополь, дабы передать свой венец Христу во Втором и Славном Его Пришествии[108]. Прокопий Кесарийский уже предчувствовал в Юстиниане I «князя тьмы»[109]. Подозрения тут же падают на императоров-иконоборцев[110]. Но даже по поводу такого православнейшего императора, как Константин VI, и обычного для того времени царского второбрачия Феодор Студит, который расценивает это как прелюбодеяние, принимает за правило, что тот император, чья воля расходится с Евангелием, открывает путь Антихристу, и произносит слова, которые бьют точно в цель и будут повторены еще не раз: «Антихрист тоже будет императором»[111].

Что бы императоры ни предпринимали, они подпадают под подозрение, оказываются в западне риторики о «почти священнике» «по чину Мелхиседекову», связанной с историческим происхождением и становлением их власти, начиная с Константина Великого, которая оборачивается против них при малейшей оплошности, будь она нравственной или религиозной. Традиции, которая стремится христианизировать язы-

---

[108] См. выше, с. 140–141; этот же сценарий был воспринят в более поздних апокалиптических сочинениях, в частности Льва Константинопольского, ранняя редакция которого восходит к началу IX в.: *Maisano R.* L'Apocalisse apocrifa di Leone di Costantinopoli. Napoli, 1975.

[109] *Procopius Caesariensis.* Historia arcana. XXX. 27–34. P. 185–186. (*Прокопий Кесарийский.* Тайная история // Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., ком. А. А. Чекалова. М., 1993. С. 418. Здесь Юстиниан назван «владыкой демонов». — *Примеч. пер.*)

[110] Патриарх Герман уже предупредил Льва III, что тот, кто уничтожит иконы, явится отрицателем Боговоплощения и «предтечей Антихриста»: Georgii Monachi Chronicon. P. 741; Константин V есть «Антихрист от колена Данова»: ibid. P. 750; Лев V стал «иным Антихристом»: Scriptor incertus de Leone Armenio. P. 362.

[111] Theodori Studiti epistolae. Ep. 36 (К Евпрепиану, 809 г.) / Ed. G. Fatouros. Berlin, 1992. I. P. 102–103. Паноплия, направленная против Михаила VIII в XIII в., изменяет это выражение по форме, но не по содержанию: καὶ ὁ ἀντίχριστος βασιλεύσει. См.: *Michel A.* Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts. II. Paderborn, 1930. S. 248 (издатель напрасно полагает, что паноплия была составлена Михаилом Керуларием в XI в.). (Ср. рус. пер.: «Ибо и он, будучи царем, станет требовать только того, чего он хочет и что приказывает» (Послание 36. К Еврепиану и находящимся с ним. 809 г. // Феодор Студит, прп. Послания. Кн. 1. М., 2003. С. 116). — *Примеч. пер.*)

ческих императоров начиная с Августа, связывая рождение Империи с пришествием Христа[112], противостоит другая, стремящаяся превратить христианского императора в язычника и подозревающая его либо в том, что он остался понтификом по римскому образцу, либо в том, что он, уподобляясь Мелхиседеку, превращается в предтечу Антихриста. Отсюда уже известная нам чрезвычайная осторожность обряда императорского входа в Святую Софию: речь идет о наделении императора статусом, близким к священническому, без того, однако, чтобы хоть когда-нибудь позволить ему произнести слова Льва III: «Аз есмь император и иерей», которые тут же лишают его подобного сана[113].

[112] См. выше, с. 167–168, 203–204.

[113] Вспомним, что доступ в алтарь в течение длительного времени был закрыт для императоров на празднование Торжества Православия, посвященное событию, положившему конец иконоборчеству. См. выше, с. 129–130.

## Глава VI

# ВАСИЛИЙ МАКЕДОНЯНИН, ЛЕВ VI, КОНСТАНТИН VII: ВЕРА И РИТУАЛ

### Небесные защитники, образы царства и семейные святые

И слово, и образ — оба созданы с одной целью: показать нам Василия Македонянина, узурпатора, обретшего свою легитимность еще до захвата власти и впоследствии правящего государя (867–886), в компании своих небесных покровителей.

Слово присутствует в «Житии» в форме классической похвалы, которую его внук, Константин VII Багрянородный, составил в честь основателя династии много позднее и которая превращается в целую главу в «Продолжателе Феофана». В своей далекой Македонии мать будущего императора видит во сне некоего старца, из уст которого исходит пламень и который возвещает ей, что сыну ее будет дано от Бога обладать скипетром римлян и что она должна вдохновить его [illegible] в Константинополь[1]. Исполнившееся после ряда многих [illegible] чудес, это обетование оказалось весьма условным. А так [illegible] Василий, отправившийся в дорогу, достиг к вечеру Золотых [illegible], тех самых, которыми проходят императоры в день их триумфа [illegible] венчания на царство. В ожидании рассвета, который позволил бы [illegible] в город, он задремал у врат монастыря Святого Диомида, [illegible] раз и находился неподалеку, сразу за городскими стенами. [illegible] святой Диомид собственной персоной предупреждал игумена, [illegible] следует открыть ворота бродяге, «ибо тот помазан Христом, дабы стать императором»[2].

[1] Vita Basilii. 8 // Theophanes Continuatus. Chronographia. P. 222.

[2] Ibid. 9. P. 223–224; в хронике Михаила Глики монаху является ангел (*Michael Glykas*. Annales / Ed. I. Bekker. Bonn, 1836. P. 546–547). По поводу различных редакций истории

Константин Багрянородный мог выдумать все эти чудесные знамения и явления, рецепт изготовления которых ему доставляли различные предшествующие образчики, но только не роль пророка Илии во всей этой истории, которую сам Василий считал достовернейшим фактом. Автор, быть может, и приукрасил агиографическими штампами эпизод со святым Диомидом, но он воспринял его из предшествующей традиции, и эта традиция такого рода легендой знаменовала важнейший момент в карьере будущего императора. Одно из известий в константинопольской «Patria», более или менее современной «Житию Василия», помогает нам это понять: «Монастырь Святого Диомида, — читаем мы здесь, — был основан Константином Великим. Император Василий перестроил и расширил его, украсил и снабдил его многим добром, ибо именно здесь он получил пророчество о своем царстве (τὸν περὶ τῆς βασιλείας χρησμόν)»[3]. То, что произошло с Василием в монастыре Святого Диомида, с Юстинианом в храме Святых мчч. Сергия и Вакха, что происходило с другими императорами, обычно называли «пророчеством». Это был первый шаг честолюбца к будущей власти, внезапная уверенность в том, что Бог его избрал, усыновил, помазал и что необратимый механизм уже запущен, оправдывая, по мере надобности, предательства и убийства. На первом этапе предсказания, обращенного к матери Василия, пророк Илия являет собой лишь христианизированный вариант «гения империи», связанный отныне с судьбой будущего императора, второй шаг оказывается еще более решительным. Здесь выбор Божий открывается безукоризненному свидетелю. Этот выбор свершается в конкретном месте, которое станет со временем памятным, здесь происходит «помазание» (другого во время венчания на царство и не будет), которое делает нищего царем по образу Давида, скорее основателем новой, чем наследником старой династии[4], где бродяга, о котором позднее скажут, что он происходит одновременно от Аршакидов и от Константина Великого[5], завоевал город еще до того, как там появился. Это, конечно, легенда, в которой, однако,

---

со святым Диомидом см.: *Moravcsik G.* Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I // DOP. 1961. 15. S. 59–126, особенно S. 90–93.

[3] Patria. III. 86 // Scriptores originum Constantinopolitanarum. P. 246–247. Текст в скобках есть поздняя вставка, призванная облегчить понимание смысла, см.: *Dagron G.* Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des «Patria». Paris, 1984. P. 319–322.

[4] См. выше, с. 57–58.

[5] Именно патриарх Фотий, как нам известно, выдумал генеалогию, возводящую Василия к царю Армении Тиридату. См.: *Nicetas Paphlagon.* Vita Ignatii. PG. 105. Col. 565–568; *Pseudo-Symeon Magister.* Annales. P. 689–690; эта легенда, впрочем весьма скромно, была использована Львом VI в надгробном слове своему отцу, см. выше, с. 57–58.

гармонично сочетаются индивидуальная психология, парадоксы легитимности и узурпации и весьма конкретное восприятие феномена власти. Можно поручиться за то, что сам Василий рассматривал эту историю как всамделишную.

Образ возникает позднее. Без сомнения, между 879 и 883 гг., когда иллюминированная рукопись проповедей Григория Богослова, древнейший из дошедших до нас императорских манускриптов, была поднесена Василию I или заказана им[6]. На обороте первого листа (Av) написан Христос Вседержитель, Второе Лицо Святой Троицы, Бог с человеческим лицом, чей образ знаменует собой недавнюю победу иконопочитания. На лицевой стороне следующего листа (Cr, в результате случайной вставки второго и третьего листов)[7] представлено изображение процветшего креста с весьма «константиновской» надписью «Иисус Христос победитель», а на обороте (Cv) — портрет императора в скарамагии, лоре и пурпурных сапогах, который принимает штандарт Константина (*labarum*) из рук пророка Илии, стоящего справа от него (для нас слева), и венец от архангела (ἀρχιστρατῆγος) Гавриила, возвышающегося слева (от нас справа) (рис. 20). Метрическая надпись, которая сопровождает образ, подчеркивает его смысл: Илия здесь становится гарантом победы над врагами, а Гавриил, венчающий Василия как хозяина экумены, «благовествует» «радость велию». Лицевая сторона следующего листа (теперь Br) представляет императрицу Евдокию с двумя порфирогенетами — Львом и Александром, уже возведенными в достоинство βασιλεία и именуемыми деспотами (рис. 21). На обороте листа (Bv) художник сначала изобразил сцену венчания на царство неизвестного императора с окладистой бородой, самого Василия или его старшего сына Константина, сопровождаемого двумя симметричными фигурами, но впоследствии написал здесь Крест победы, весьма похожий на первый, либо потому, что хотел изобразить коронацию Константина и смерть сего последнего вызвала изменение иконографической программы, либо потому, что набросок оказался неудачен и его пришлось переделать[8].

[6] Этой рукописи (Paris. gr. 510) посвящена огромная литература, упомянем здесь лишь самые недавние исследования: *Der Nersessian S.* The Illustrations of the Homilies of Gregory of Nazianzus Paris gr. 510 // DOP. 1962. 16. P. 195–228; *Spatharakis I.* The Portraits and the Date of the Codex Paris. gr. 510 // Cahiers Archéologiques. 1974. 23. P. 97–105; *Id.* A Note on the Imperial Portraits and the Date of Paris. gr. 510 // JÖB. 1989. 39. P. 89–93; *Kalavrezou-Maxeiner I.* The Portraits of Basil I in Paris gr. 510 // JÖB. 1978. 27. P. 19–24.

[7] Очевидно, в момент изготовления переплета в XVII в. (гипотеза Серарпи Тер Нерсесян).

[8] Первое объяснение дано И. Спатаракисом (*Spatharakis I.* The Portraits and the Date of the Codex Paris. gr. 510. P. 97–105), который вследствие этого датирует рукопись

*Рис. 20.* Василий I Македонянин, принимающий лабарум из рук пророка Илии и венчаемый архангелом Гавриилом (Собрание проповедей св. Григория Богослова). Parisinus gr. 510 (879–883 гг.), fol. Cv. Paris, Bibliothèque Nationale

Македонская «семья» находится под защитой победившего Православия, но в то же время она обладает в Божественном мире своими собственными святыми покровителями — пророком Илией и архангелами, которые сопровождают и охраняют Василия на пути во власть, которые постоянно вмешиваются во все важнейшие события его царствования и почитание которых мало-помалу превращается в сплошную

879 г., второе — И. Калаврезу (*Kalavrezou-Maxeiner I.* The Portraits of Basil I in Paris gr. 510. P. 19–24).

*Рис. 21.* Императрица Евдокия, супруга Василия I, с двумя боговенчанными сыновьями, багрянородными Львом и Александром. Parisinus gr. 510 (879–883 гг.), fol. Br. Paris, Bibliothèque Nationale

цепь памятных дат и крестных ходов. По крайней мере, в течение трех поколений «македонское» благочестие в высшей степени династично, оно включает в себя или стремится включить с переменным успехом несколько святых выходцев из этой «семьи» и порождает если и не новую церковную архитектуру, то, по меньшей мере, новую архитектурную программу и новую богослужебную систему, высшим выражением которой становится Новая Великая церковь (Νέα ἐκκλησία).

Иллюстрации к Григорию Богослову не просто картинки. Они свидетельствуют о достоверности всего корпуса текстов, возникших, несо-

мненно, позднее, которые заставляют вмешиваться пророка и архангелов во все сложные эпизоды «саги о Македонцах». Мы видели, как в «Житии Василия» пророк Илия объявляет матери будущего императора его предназначение, он вмешивается, возможно, и в знаменитый эпизод у монастыря Святого Диомида[9]. Позднее, именно при посредничестве пророка и архангела Михаила, Василий просит у Бога «не видети смерти, дондеже» он сам увидит смерть Хрисохерия, главы еретиков-павликиан в Малой Азии[10]. На иллюстрации к рукописи проповедей Григория Богослова Илия протягивает Василию не просто венец, но залог победы — Константиновский лабарум, своеобразное обещание причислить его к череде потомков первого христианского императора. Подобным же образом источники говорят правду, единогласно сообщая об особом почитании Василием своего святого опекуна[11], о многочисленных церквах или приделах, которые он посвятил пророку во дворце (рядом с храмом Богородицы Фарской[12] и в Новой церкви[13]), в Константинополе (в квартале Петрион)[14] и в окрестностях (в монументальном ансамбле дворца Пиги), загородной усадьбе Македонцев на северном берегу Золотого Рога[15] и в древнем дворце в Иерее в районе Халкидона)[16]. Покровительство пророка перешло с отца-основателя на всю «семью»: именно на память святого Илии, 20 июля, Василий, знаменуя конец недоразумения, которым был отмечен закат его царствования, выводит из темницы своего сына Льва, неправедно там заключенного, и торжественно восстанавливает его в чине βασιλεύς и в правах «преемника» во время крестного хода, который шел из церкви «Бесплотных», то есть архангелов (во Дворце?), в церковь Святого Илии (в Петрионе?)[17]; вновь на день

[9] Некоторые источники, уточняя, что монастырь ранее носил имя святого Илии (Iosephi Genesii Regum... S. 108; *Pseudo-Symeon Magister.* Annales. P. 656), отражают эхо традиции, согласно которой посланцем был именно этот пророк.

[10] Vita Basilii. 41. P. 271.

[11] Ibid. 83. P. 325; см. также труды Ефрема, хрониста начала XIV в.: Ephraemi monachi imperatorum et patriarcharum recensus / Ed. I. Bekker. Bonn, 1840. P. 113. V. 2581–2583.

[12] Vita Basilii. 87. P. 329-330; *Janin R.* Églises et monastères. P. 136–137.

[13] Vita Basilii. 76. P. 319; *Janin R.* Églises et monastères. P. 137.

[14] Vita Basilii. 82. P. 325; *Janin R.* Églises et monastères. P. 137–138.

[15] Vita Basilii. 91. P. 337; *Janin R.* Églises et monastères. P. 138; *Id.* Constantinople byzantine. P. 142.

[16] Ibid.; *Janin R.* Les églises et les monastères des grands centres byzantins. Paris, 1975. P. 36.

[17] Zwei griechische Texte über hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. 19. S. 13; *Leo Grammaticus.* Chronographia. P. 260; *Pseudo-Symeon Magister.* Annales. P. 698; *Georgius Monachus* [*Hamartolos*] *Continuatus.* Vitae imperatorum recentiorum. P. 847.

святого Илии проявилась святость Феофано, супруги Льва VI, в ее первом посмертном чуде[18]. Праздник, установленный Василием I в честь своего пророка[19], отмеченный памятью стольких семейных событий, был «обогащен» Львом VI, который в тот же день праздновал свою «реабилитацию». Он написал и произнес проповедь в честь Илии, в которой он говорит нам о своем освобождении[20], он составляет ему тропари, которые чин богослужения сохранил для последующих поколений[21]. Почему Илия «обошел» других пророков? Согласно Иоанну Зонаре, Василий надеялся, «что однажды тот заберет его с собой и вознесет на своей огненной колеснице»[22]. Вне всякого сомнения, речь идет об остроумном выпаде историка XII в., который упрекает императора IX столетия в том, что тот более заботился о строительстве церквей, чем о строительстве флота, который мог бы спасти Сиракузы от арабского нашествия; но справедливо и то, что в христианских представлениях Илия, как и Енох, не умер и был вживе вознесен на небо в конце своих дней, что ему уже в иудейской письменности определило особую роль в «посещениях свыше». Эта великая ветхозаветная фигура есть надежный провозвестник грядущего вознесения и, быть может, не менее надежный гарант императорского апофеоза.

Тот, кто короновал Василия, тем более не был рядовым небожителем, но главкомом небесного воинства, иногда Гавриилом, чаще Михаилом, без принципиального, впрочем, различия между ними, за которым скры-

[18] Zwei griechische Texte über hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. 19. S. 17.

[19] De cerimoniis. I, 19. P. 114–118; см. ниже.

[20] По поводу вмешательства Илии, обратившего отеческую нелюбовь в благорасположение: «Благодарственная речь пророку Божьему Илии в связи с освобождением Льва VI, заключенного своим отцом»: Ἀκάκιος ἱερομόναχος. Πανηγυρικοὶ λόγοι. Ἀθῆναι, 1868. Hom. 31. Σ. 259–262; переиздано: Μοσχῶνας Θ. Δελτίον τῆς πατριαρχικῆς βιβλιοθήκης Ἀλεξανδρείας. 1950. 3. N°1. Σ. 2–5; см. также: *Grosdidier de Matons J.* Trois études sur Léon VI // TM. 1973. 5. P. 190, 192, 198; *Antonopoulou Th.* The Homelies of the Emperor Leo VI. Leiden; New York; Köln, 1997. P. 25 (N 34), 234–236.

[21] См. ниже.

[22] *Ioannes Zonaras.* Annales. III. P. 432; 4 Цар. 2: 1–14: Илия возносится на огненной колеснице и оставляет свою милоть ученику Елисею. Эта сцена изображена и в рукописи «Parisinus gr. 510», сборнике проповедей, созданном для Василия I, на листе 264 об.; см.: *Brubaker L.* Politics, Patronage, and Art in Ninth-Century Byzantium: The Homilies of Gregory of Nazianzus in Paris (B. N. Gr. 510) // DOP. 1985. 39. P. 1–13. Illustr. 5; она присутствует также и в рукописи: Vaticanus gr. 333 (XI в.), fol. 109; см.: *Lassus J.* L'illustration byzantine du Livre des Rois, Vaticanus graecus 333 / Bibliothèque des Cahiers Archéologiques. Paris, 1973. P. 83–84. Как в том, так и в другом случае речь вполне могла идти об иконографии, воспроизводящей роспись апсиды какой-либо церкви, посвященной святому Илии.

валось простое «удвоение» святости, как это было в случае с Илией и его учеником Елисеем. Когда Василий стал императором-соправителем 26 мая 866 г., он получил, согласно традиции, венец из рук Михаила III, но, убив этого несчастного 23 сентября 867 г., он заставил себя венчать вновь, на этот раз в восстановленной им церкви Ἀσώματοι (архистратигов бесплотных сил Михаила и Гавриила), чтобы всем стало совершенно очевидно, что он обязан получением Империи только Богу при посредстве его архангелов[23]. Это указание подтверждается иллюстрацией Парижской рукописи и поспешным стремлением Василия обновить культ святого Михаила в Константинополе: в самом городе он перестраивает церковь архангела в квартале Та Стиру-Церу рядом с форумом Аркадия[24], вне города — знаменитый, но лежащий в руинах храм Состенион[25] и посвящает архангелу, как и пророку, придел в Νέα ἐκκλησία[26]. В Константинополе посвящения Михаилу (Μιχαήλια) были весьма многочисленны и зачастую отмечены погребально-поминальной спецификой, однако можно подумать, что культ архангела, из которого Василий сделал, очевидно, династический символ, служил, как это и предполагал Генезий, своеобразной заменой покровительству Михаилу III, небесным патроном которого и был архангел, без сомнения — во искупление греха убийства, которым ознаменовалось его восшествие на престол, и ради предотвращения небесного возмездия, которое традиционно совершалось именно архангелами[27]. Лев VI продолжает традицию, посвящая святому

[23] Iosephi Genesii Regum... S. 80, 92–93. Это известие воспринимается исследователями с определенной осторожностью. Е. Христофилопулу сомневается в том, что было возможно второе венчание (Χριστοφιλοπούλου Αἱ. Εκλογή. Σ. 92). М. Маккормик думает, что это второе венчание могло случиться в связи с одним из воинских триумфов Василия (*McCormick M.* Eternal Victory. P. 156–157).

[24] Vita Basilii. 93. P. 339; Iosephi Genesii Regum... S. 80 // Patria. Scriptores originum Constantinopolitanarum. P. 225; *Janin R.* Églises et monastères. P. 340, 345–346.

[25] Vita Basilii. 94. P. 340–341; *Ioannes Skylitzes.* Synopsis Historiarum. P. 165; *Janin R.* Églises et monastères. P. 347.

[26] Vita Basilii. 76. P. 319; *Ioannes Skylitzes.* Synopsis Historiarum. P.164; Ἀνωνύμου Σύνοψις Χρονική / Ἐκδ. Κ. Ν. Σάθας // Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη. VII. Athens; Paris; Venice, 1876. Σ. 145; *Janin R.* Églises et monastères. P. 343.

[27] Это объяснение имеется в «Житии святого Василия Нового» (*Вилинский С. Г.* Житие св. Василия Нового. Одесса, 1913. С. 85; Житие св. Василия Нового / Пер. С. Г. Вилинского // Записки Императорского Новороссийского университета. Одесса, 1911. 7. С. 164, 307) и высказано Лиутпрандом Кремонским (Antapodosis. I. 10; III, 33–34. Liudprandi Cremonensis opera omnia. P. 9–10, 83–84); см.: *Moravcsik G.* Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I. S. 105–106. П. Магдалино выдвигает гипотезу, несколько рискованную, что архангелом, которого почитал Василий, был Гавриил, и лишь Лев VI, вместе с «реабилитацией» Михаила III, своего истинного отца, превратил этот

Михаилу придел в церкви того монастыря, который он основал для будущего патриарха Евфимия[28].

Рядом с особенностями благочестия необходимо найти место и для образов Царства. Прежде всего для самого Давида, ибо все ведет к нему, и совершенного над ним помазания на царство, ибо он есть если и не первый, то, по крайней мере, самый знаменитый его «пользователь», единственный, под патронажем которого может явить себя царство, священное и наследственное одновременно. Именно в ветхозаветных терминах, и мы знаем это, Василий I мыслил свою императорскую миссию. Целый сонм свидетельств и сопоставлений доказывают это. Около 873 г., через диакона и протонотария Феофана, он спрашивает патриарха Фотия, который был низложен пятью годами ранее, но уже стал приобретать царскую благосклонность, о некоторых сложностях толкования того места в Библии, где говорится, что Соломон «превосходил всех мудростью» (ср.: 3 Цар. 10: 23. — *Примеч. пер.*), о помазании на царство, о всенародном признании Давида, о той «сбереженной части», плече агнца, которое Самуил дал Саулу за трапезой (ср.: 1 Цар. 9: 23–24. — *Примеч. пер.*)[29]. В трех поэмах, адресованных Василию, которые приписываются тому же Фотию и датируются тем же временем, можно найти многочисленные аллюзии на книгу «Премудрости», самого Давида и псалмы[30]. Длинный панегирик из рукописи Laurentianus Plut., IX, 23, недавно опубликованный, который вполне может принадлежать тому же автору, вновь ставшему патриархом в 877 г., снова обращается к теме помазания и образу Давида[31].

Афанасиос Маркопулос показал, как образ Давида в данном случае почти совместился с самим Давидом[32]. Как и Давид, Василий простого происхождения. Эта похожесть обыгрывается и в похвале, присовокупляясь к прочим достоинствам, свойственным рядовому гражданину, «идиоту», который обязан своему восхождению на трон лишь собствен-

культ в «Михайловский» (*Magdalino P.* Observations on the Nea Ekklesia of Basil I // JÖB. 1987. 37. P. 60. № 26).

[28] Vita Euthymii Patriarchae. 5. P. 28–29. Сама же церковь была посвящена святым «бессребреникам» Козьме и Дамиану; *Janin R.* Églises et monastères. № 7. P. 341.

[29] *Photius.* Ep. 24 / Epistulae et Amphilochia / Ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Leipzig, 1984. II. P. 163–167.

[30] PG. 102. Col. 577–584; эти стихи написаны, без сомнения, по поводу дня рождения императора или его восшествия на престол.

[31] *Markopoulos A.* An Anonymous Laudatory Poem in Honor of Basil I // DOP. 1992. 46. P. 225–232.

[32] *Markopoulos A.* Constantine the Great in Macedonian historiography // New Constantimes. The Rythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries / Ed. P. Magdalino. Londlon, 1994. P. 159–170.

ным заслугам, и слегка сглаживая претензии сфабрикованного родословия, которое связывает этого выскочку с Аршакидами[33]. На одной из мозаик, украшавших Кенургий, «Новый зал» Дворца, чада Василия благодарят Бога за то, что он возвел их отца из его «давидической нищеты», «помазав своим Духом»[34]. Как Давид наследует нелюбимому царю Саулу, Василий заменяет бесславного императора Михаила III, как Давид теряет своего первенца, которого ему родила Вирсавия, во искупление пролития крови и оставляет преемником своего второго сына, «премудрого Соломона», так и Василий приписывает Божественному отмщению смерть своего старшего сына Константина в 879 г. и намечает в наследники своего второго — Льва Мудрого, которого он едва ли любил[35]. Метафора царства Давидова развивается и, можно сказать, реализуется, по меньшей мере, в трех поколениях «Божественной династии» Македонцев.

Константиновская модель здесь тоже важна. Константин предстает в иконографии кодекса Parisinus gr. 510 не только сквозь лабарум, но и в избранных изображениях: сон, в котором он впервые увидел крест, победа на Мальвийском мосту (fol. 440). На соборе 869–870 гг. Василия приветствовали как Нового Константина, а его супругу Евдокию — как Новую Елену[36]. Давид и Константин маячат за антииудейской политикой того времени, когда Василий около 873–874 гг. начинает широкую кампанию крещения евреев, идя по стопам Ираклия и Льва III, поступивших точно так же в 630 г. и около 722 г. соответственно, и требует от них, как это сделал Константин, согласно легенде, публично продемонстрировать истинность своей веры или обратиться в христианство. Его цель, возможно, — «собрати расточенныя», вновь объединить в Империю разрозненные полисы, значение которых лишь возрастет по мере того, как будет возрождаться городская экономика. Однако значение императора обретает здесь свою эсхатологическую перспективу, что было присуще уже его предшественникам, и эта перспектива продолжала питать константиновский миф: император должен был способствовать свершению Божественного домостроительства встречей ветхого и нового Богоизбранных народов, предсказанной в последние

[33] См. стихи 82–88 указанной поэмы: PG. 102. Col. 577–584.

[34] Vita Basilii. 89. P. 334–335.

[35] Стоит обратить внимание на сравнения Льва с Соломоном, собранные в работе: *Tougher S. F.* The wisdom of Leo VI // New Constantines. The Rythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries / Ed. P. Magdalino. London, 1994. P. 171–179.

[36] Mansi. XVI. Col. 185; см.: *Markopoulos A.* An Anonymous Laudatory Poem in Honor of Basil I. P. 225–232.

дни, и совершить их единение, которое единственно и может довести до логического конца миссию преемника Давида и императора-иерея. Именно здесь император затрагивает самое больное место, на что ему определенно указывает реакция Церкви: традиционная сдержанность духовенства по этому поводу сменяется на сей раз бурным протестом, вызванным обращением евреев, обличением злоупотреблений властью императора-мирянина, который вмешивается в прения о вере, в обращение иноверцев, в учительство, быть может, даже сам совершает оглашение и крещение. На «великий почин» императора Василия отвечает острый памфлет лучшего богослова и толкователя канонов того времени, Григория Асвесты, который не удовлетворяется лишь защитой догматов и канонов, но призывает к восстанию и угрожает анафемой императорской власти[37]. В действительности в этих событиях сталкиваются не просто две религиозные политики, но имперская религия с верой Церкви.

Вне всякого сомнения, Василий восстановил или построил в Константинополе множество церквей, посвященных основателю города. Но его внук пошел еще дальше, организовав возрождение константиновской идеологии и поставив ее на службу династии[38]. Он был, без сомнения, тем, кто добавил в генеалогию Македонцев, возводящую Василия к Аршакидам по отцу, «достоверный слух», который связывал его с Константином по матери[39]. Довольно нищеты и харизматической таинственности: ныне все исключительно настаивают на знаменитости предков и «рождении в пурпуре». Лиутпранд Кремонский верно воспроизвел в своем «Antapodosis» то, что ему говорили по поводу Константина VII Багрянородного во время его первого посольства в Константинополь в 949–950 гг.: «Порфирогенет не означает "рожденный в пурпуре", но в здании, которое именуют Порфира. Это Константин Великий приказал построить сие здание, он хотел, дабы его потомки именно здесь издавали свой первый крик и в силу этого были нарекаемы порфирогенетами. И некоторые утверждают, что сей Константин, сын Льва, есть

[37] См.: *Dagron G.* Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des juifs // TM. 1991. 11. P. 313–357, особенно p. 316–317, 347–357.

[38] См.: *Luzzi A.* Note sulla recensione del Sinassario di Costantinopoli patrocinata da Costantino VII Porfirogenito // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici. 1989. 26. P. 179–180.

[39] Vita Basilii. 3. P. 215–216. По поводу Константина VII и константиновской идеологии см.: *Ahrweiler H.* L'idéologie politique de l'Empire byzantin. P. 46–52; *Ahrweiler H.* Ὁ Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογεννήτος και η Κωνσταντινεία ιδεολογία // Κωνσταντίνος Ζ΄ ο Πορφυρογεννήτος και η εποχή του // Β΄ Διεθνής Βυζαντινολογική Συνάντηση. Αθήνα, 1989. Σ. 1–4; *Markopoulos A.* Constantine the Great in Macedonian Historiography. P. 162–165.

кровь от крови Константина I»[40]. Мы понимаем, каким путем «образ» становится «предком». Это физиологическое родство, в которое никто не мог взаправду поверить, рождено сплавом многих элементов: соименности, на которой не перестает играть риторика Константина Багрянородного, идеи константиновской легитимности вообще, распространенной на всю череду православных государей, и того факта, что Константин, положив конец тетрархии, основал эту новую легитимность на династическом принципе, который никак не мог иметь значение в его время, но обрел новую почву вместе с Василием и его потомством.

Были и другие культы, отмеченные печатью Македонской династии: почитание святой Евфимии, которой был посвящен монастырь, основанный Василием I для погребения членов своей фамилии, где принимают постриг его дочери[41], и, конечно же, святого Димитрия, который будто бы явился Льву VI, пребывающему в темнице, дабы возвестить ему грядущую «реабилитацию»[42], и которого он благодарил всеми возможными способами: составил три проповеди в его честь[43], посвятил ему один из храмов Дворца, куда направлялся крестный ход 26 октября[44], и, без сомнения, облагодетельствовал Великую церковь в Фессалониках доходами от болгарской торговли[45]. Именно к этой святости, более обычной и человеческой, которая не претендует на бесплотность, как архангелы, или на величие пророка Ветхого завета, как Илия, или на святость великих царей, как Давид и Константин, Македонская династия рассчитывала получить доступ для кого-нибудь из «своих».

Никита Пафлагон в «Житии патриарха Игнатия» повествует о бесстыдстве Фотия, который из подхалимства своею властью провозгласил святость любимого сына императора, безвременно скончавшегося в сентябре 879 г., и который «бесчестным образом почтил его созиданием храмов и монастырей»[46]. Хронист откликается эхом на это известие, рассказывая, как патриарх воспользовался своим влиянием на императора,

---

[40] Antapodosis. I. 6–7; III. 30–31 // Liudprandi Cremonensis opera omnia. P. 8, 82. Лиутпранд запишет свое известие несколько позднее, между 958 и 962 гг. Похоже, что приведенная им этимология не верна.

[41] *Theophanes Continuatus*. Chronographia. P. 264–265; De cerimoniis. II. 42. P. 648–649; *Janin R.* Églises et monastères. P. 127.

[42] Zwei griechische Texte über hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. 19. S. 10–11.

[43] См.: *Grosdidier de Matons J.* Trois études sur Léon VI. P. 190, 192; *Antonopoulou Th.* The Homelies of the Emperor Leo VI. P. 25 (N 17–19), 132–136.

[44] *Janin R.* Églises et monastères. P. 91; De cerimoniis. I. 30 [21]. P. 121–124.

[45] *Magdalino P.* Saint Demetrios and Leo VI // ByzSlav. 1990. 51. P. 198–201.

[46] PG. 105. Col. 573.

дабы обмануть его, «подстроив» в лесу явление покойного сына на коне, куда специально был приведен его отец-император, который был уверен, что узнал свое чадо, и где он впоследствии основал монастырь в его честь[47]. Эпизод не выходит за пределы вероятия, и исследователи в течение длительного времени полагали, впрочем напрасно, что этот святой Константин имел день своей памяти в Синаксаре[48]. На самом деле несуразность, похоже, развеялась весьма быстро: лишь немногие источники упоминают об этом, а сам Константин был предусмотрительно погребен в храме Святых Апостолов[49]. Но весьма вероятно, что неудавшийся культ вполне мог притаиться под покровом официального культа первого христианского императора, культа, который переживал тогда новый взлет: быть может, посвящение святому Константину церкви, основанной Феофано, любимой невесткой Василия, рядом с цистерной Вона в Константинополе[50] как раз и играло на тезоименитстве обоих; быть может, монастырь на месте явления сына Василия в пригороде столицы был не чем иным, как церковью Святого Константина Великого, построенной самим Василием во дворце Пиги и осознанно перепосвященной...

Культ «Константина Васильевича» скоро иссяк, но почитание Феофано свершилось успешно. Святость пришла к «македонцам» будто с «черного хода», словно стесняясь, через невестку основателя династии и через женскую династию Мартинаки. Новый пример непреходящего значения брачных союзов. Феофано, «мисс Византия» 882 г., была избрана, чтобы стать женой Льва VI, скорее по соображениям своей «королевской крови» и по факту своего родства с императрицей Евдокией, чем по соображениям ее красот, к которым ее юный муж Лев не был столь чувствителен[51]. Она была набожна, равнодушна ко всяким утехам

[47] *Pseudo-Symeon Magister.* Annales. P. 692–693.

[48] *Halkin F.* Trois dates historiques précisées grâce au Synaxaire // Byz. 1954. 24. P. 14–17; критику этой позиции см.: *Grumel V.* Quel est l'empereur Constantin le Nouveau commémoré dans le Synaxaire au 3 septembre? // Anal. Boll. 1966. 84. P. 254–260. Впрочем, у гипотезы появились новые защитники. См.: *Karlin-Hayter P.* // Byz. 1966. 36. 624–626; Μέντζου-Μειμαρή Κ. Ὁ αυτοκράτωρ Βασίλειος Α΄ και η Νέα εκκλησία. Αυτοκρατορική ιδεολογία και εικονογραφία // Βυζαντιακά. 1993. 13. Σ. 85–87.

[49] De cerimoniis. II. 42. P. 643.

[50] См. о наименовании цистерны и дворца (τοῦ Βόνου, palatium Boni), его объяснении и проблемах топографической привязки: *Беляев Д. Ф.* BYZANTINA: Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. Кн. III: Богомольные выходы византийских царей в городские и пригородные храмы Константинополя (посмертное издание). СПб., 1906. С. 155. — *Примеч. пер.*

[51] Vita Euthymii Patriarchae. 7. P. 39–41: Лев рассказывает Евфимию все, что он претерпел из-за Феофано, как она обвинила его в том, что он изменяет ей с Зоей

супружеской жизни после смерти своей единственной дочери, словом, она была плохой «производительницей» наследника при жизни, но смогла сделаться хорошей святой после своей смерти, случившейся скорее всего 10 ноября 895 или 896 г.[52]. Своим прославлением она тем не менее обязана мощной поддержке собственно клана и лично Льву VI, который, чтобы придать ей ореол святости, проявил тогда такое же рвение, с каким он пытался найти ей замену при жизни и после смерти среди женщин более привлекательных и, как он надеялся, более плодовитых. Предприятие было не из легких, как это подчеркивает анонимный автор «Жития», без сомнения клирик, связанный с семейством Мартинаки отношениями родства или клиентелы, который не без колебаний взялся за перо, добавив к своему творению два канона; прежде чем отважиться на написание «Жития», он смущался тем, что Феофано не обладала ни девственностью монахини, ни мученической кончиной, ни даже чудесами обычной святой. Но это и не важно. Агиограф собрал несколько незначительных событий, происшедших в течение сорока дней после ее смерти, того момента, когда святость начинает пускать свои корни на земле после путешествия души в иной мир и ее предстояния перед Богом, которым он, по собственному утверждению, имеет неопровержимые свидетельства: исцеление мелких болезней или житейские удачи, приключившиеся с родственниками Феофано, рассказчиком или его семьей[53]. Епископат сопротивлялся поспешной канонизации, более отвечающей родственным чувствам, чем настоящей «Божественной ревности», но в конце концов смирился[54].

Битва за канонизацию выиграна, но начинается долгая тяжба за мощи, с многочисленными перенесениями и компромиссами между императорской «семьей» и церковной иерархией[55]. Феофано сначала предусмотрительно погребается в Константиновском мавзолее Святых Апостолов,

---

Зауценой, и как его отец Василий в гневе до крови избил своего сына и бросил о землю; Лев добавляет: «Весь Сенат знает, что я женился на ней против моей воли и в великой печали».

[52] *Grumel V.* Chronologie des événements du règne de Léon VI (886–912) // Échos d'Orient. 1936. 35. P. 22–32. Здесь это событие датируется 897 г. Другой автор (*Karlin-Hayter P.* La mort de Théophano (10. 11. 896 ou 895) // BZ. 1969. 62. P. 13–19) полагает, что единственно возможной датой был 895 или 896 г.

[53] Zwei griechische Texte über hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. 19. S. 16–23.

[54] Житие святой Феофано Никифора Григоры (XIV в.) см.: Zwei griechische Texte über hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. S. 43.

[55] См. замечательную статью: *Majeska G. P.* The Body of St. Theophano the Empress and the Convent of St. Constantine // ByzSlav. 1977. 38. P. 14–21; *Dagron G.* Théophanô, les Saints-Apôtres et l'église de Tous-les-Saints // Symmeikta, 9 (Mélanges à la mémoire de D. A. Zakythènos). 1994. P. 201–218.

пока заинтересованная сторона стремится доказать, что ее мощи творят чудеса, а Лев VI, согласно первоначальному плану, поспешно строит поблизости, используя подручные материалы, церковь, которая была ей посвящена и куда ее останки должны были быть перенесены[56]; но сопротивление духовенства заставило императора отказаться от этого намерения и совершать почитание Феофано в маленьком храме, построенном специально для нее под прикрытием общего посвящения «Всем Святым»[57]. В следующем поколении, в эпоху Константина VII, Феофано продолжает покоиться в мавзолее Святых Апостолов, где в ее честь справляют особую службу 16 декабря[58], хотя ей посвящен боковой придел церкви Всех Святых, пусть и не обретающий ее мощей. Много позже ее тело переносят в церковь основанного ею монастыря Святого Константина у цистерны Вона[59], доказательство того, что ее культ сложился достаточно быстро и оставался тесно связан с династической памятью.

Так впервые случилось, что императорская семья «провела в дамки» личной святости одну из «своих», в чем, как мы видели, этой династии постоянно отказывали. Это было своего рода полупоражение, быстро восполненное окольными путями церемониала.

## Церемониал и династические претензии

Всем этим местам «македонской» святости и благочестия, тонущим в общем списке столичных культов, маршруты процессий IX–X вв. придают согласованность и династический смысл. Они встречаются в двух типах глав «Книги церемоний», которые составляют легко выявляемый пласт, связанный с новшествами Василия I или его преемника Льва VI и с теми протоколами, которые были собраны или установлены сим последним или его сыном Константином VII. Первая группа касается празднования святого Илии, ежегодного «обновления» Новой церкви

[56] Patria. III. 209 // Scriptores originum Constantinopolitanarum. P. 280–281 (и примечания); *Pseudo-Symeon Magister.* Annales. P. 702–703; *Ioannes Zonaras.* Annales. P. 446.

[57] Житие святой Феофано Никифора Григоры см.: Zwei griechische Texte über hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. S. 42–43.

[58] Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Col. 313; Le Typikon de la Grande Église. I. P. 132; De cerimoniis. II. 6, 42. P. 533, 643.

[59] Без сомнения, после разграбления Святых Апостолов в 1204 г. См.: *Majeska G. P.* The Body of St. Theophano the Empress and the Convent of St. Constantine. P. 14–21. Автор уточняет, что имя Феофано затмило впоследствии имя Константина.

в день ее освящения, великого творения Василия I, празднования святого Михаила и святого Димитрия; вторая предстает как «новый церемониал», связанный с памятью святого Константина и крестным ходом на праздник Всех Святых. С одной стороны — святые покровители династии, с другой — образы и святые императорской «семьи».

С сего последнего мы и начнем. Название церемониала 21 мая, на память равноапостольного Константина, подчеркивает недавнюю правку древнего чина, которому намеревались придать новую жизнь, утвердив его письменно: «Како подобает соблюсти, как это происходит ныне, ежегодное воспоминание святого Константина Великого и почитание Святых крестов, вложенных в Новый Дворец Вона». За несколько дней до этого крестный ход направляется во Дворец Вона. Служба предшествующей ночи проходит в церкви Святого Константина того же Дворца, расположенного в северном районе Константинополя, вечерня — «для избранных» вблизи почитаемых Святых крестов. В самый день праздника императоры идут из ближайшего Дворца в храм Святых Апостолов, входят в нартекс, потом, переоблачившись, доходят до Святых врат алтаря, где воздают хвалу Богу, творя три метания, но внутрь не входят. Они прямиком направляются в мавзолей Константина, являющийся продолжением восточной части храма. Патриарх, который ожидает их у ведущих туда врат, входит вместе с ними и подносит кадильницу первому из императоров, дабы тот совершил каждение алтаря в этом мавзолее, могилы «Льва, православного государя», святой императрицы Феофано, Василия, «православного и доброго императора» и, наконец, «Константина I Великого, святого и славного императора». После молитвы патриарха и пения тропаря государи пересекают двор, соединяющий мавзолей с церковью Всех Святых, и прямиком идут во Дворец Вона. На этот раз император ожидает и принимает патриарха, а затем следует вместе с ним поклониться Святому кресту в храм с двойным посвящением — Константину и матери его Елене. Затем государи поднимаются во Дворец Вона, где по окончании службы предусмотрена совместная трапеза с патриархом и избранными сенаторами и митрополитами[60].

На праздник Всех Святых (первая «неделя» по Пятидесятнице)[61] императоры шествуют из Большого дворца, сходят с коней у Святых Апостолов и после обычных приготовлений присоединяются к патриарху у алтарной преграды, входят с ним в алтарь, следуют за ним в церковь

[60] De cerimoniis. II. 6. P. 532–535.

[61] Насколько нам известно, упомянутая церковь — единственная в Константинополе с таким посвящением, что подтверждает, что речь идет об оправдании культа Феофано.

Всех Святых в нескольких десятках метров к востоку, где служится «заказная» Литургия. Государи и патриарх входят в центральный алтарь, проходят направо, в придел некоего загадочного «мученика Льва», выходят затем по полукружию главной апсиды в симметрично расположенный придел, посвященный святой Феофано, где и переоблачаются. Выслушав Евангельское чтение в центральной части храма, посвященное Всем Святым, они возвращаются в боковой придел Святой Феофано, где уже приготовлен список приглашенных на последующую трапезу и который служит в некотором роде и салоном, и гардеробом, одним словом, метаторием, как и восточная оконечность южного притвора Святой Софии. Затем они выходят в восточный двор Святых Апостолов, пересекая атриум придела Святого Николая, который должен располагаться по соседству с церковью Всех Святых, восходят по внешней деревянной лестнице, которая позволяет им через галерею напрямик достичь личных апартаментов, именуемых «дворцом Святых Апостолов», где и имеет место неизбывная трапеза[62].

Нужно вникнуть во все эти детали, чтобы понять, как первые императоры новой династии обращают к своей пользе константиновскую святость, одновременно пытаясь поправить свою подмоченную иконоборчеством репутацию. Все начинается с обновления круглого мавзолея Константина, который после погребения здесь Анастасия в 518 г. считался переполненным; на смену ему пришел крестообразный мавзолей, который Юстиниан воздвиг для самого себя и своих преемников к востоку от северного компартимента древнего здания в процессе перестройки Святых Апостолов, не коснувшейся Константиновой ротонды[63]. Без сомнения, этот второй мавзолей вскоре тоже переполнился саркофагами, а погребения императоров-иконоборцев придали ему двусмысленную репутацию кладбища царей — как «православных», так и «еретических», но если иконоборцы покоились в мавзолее Юстиниана, кроме Константина V, который был выкинут оттуда через какое-то время после своей кончины, то некоторое число арианствующих императоров почивали непосредственно в мавзолее Константина начиная с его сына Констанция II. Они покоились здесь, как писал Иоанн Златоуст, «в преддверии Апостолов», не по соображениям их святости или их православия, но в силу их должности[64]. Когда Константинова ротонда

[62] De cerimoniis. II. 7. P. 535–538.

[63] См.: ibid. II. 42. P. 642–645; *Grierson Ph.* The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors // DOP. 1962. 16. P. 1–60, особенно p. 21–23. По поводу строительства Святых Апостолов см. выше, с. 180–183.

[64] См. выше, с. 185.

была вновь открыта по смерти Василия I в 886 г. или, может быть, чуть ранее, со смертью его сына Константина в 879 г.[65], после более трех веков забвения, речь, несомненно, шла о попытке привить лозу новой династии к старому имперскому пню.

Но в этом есть и кое-что более значительное. Две только что затронутые главы «Книги церемоний» показывают, что место погребения тут же становится, так или иначе, местом культа, обретая таким образом то призвание, которое ему в изначальном проекте определил сам основатель и которое лишь Церковь смогла преобразить. Константин Багрянородный дважды называет мавзолей «Святым Константином», словно речь идет о храме; из этого следует, что он имел алтарь и престол для совершения литургии и заупокойных служб, как того и желал сам основатель; наконец, он свидетельствует, что церемониал предусматривает императорское каждение — священническая обязанность — «во время благопотребно» над могилами Льва, Феофано, Василия и Константина Великого, как если бы речь шла об одной «семье», знаменитой своими двумя общепризнанными святыми.

Династическое воспроизводство сопровождается мошеннической попыткой канонизации, где Феофано играет определяющую роль. В обновленном церемониале она присутствует всюду: она основательница церкви Святого Константина во Дворце Вона, откуда исходит и куда возвращается процессия 21 мая, ее тело почивает в Константиновском мавзолее, где, как свидетельствует ее агиограф, оно источает чудеса и исцеления; оно почитается в храме, построенном специально для нее, но под «маской» Всех Святых, где, однако, боковой притвор носит ее имя и где симметричный притвор, посвященный совершенно неизвестному мученику Льву[66], словно воссоединяет императорскую чету — Льва VI и саму Феофано. Быть может, из-за невозможности приписать себе кровное родство со святым Константином потомки Василия возлагали особую надежду на Феофано — перенести на новую династию святость основателя Империи.

И в самом деле, «македонцы» вступили в обладание всем обновленным пространством Святых Апостолов. Обновленный мавзолей Константина стал вместилищем всех, за редким исключением, могил этой династии вплоть до ее угасания, он превратился в центр архитектурного ансамбля, включающего в себя на западе храм, посвященный Апостолам,

[65] Константин, скончавшийся ранее своего отца, удостоился особого саркофага, но можно, однако, предположить, что он был перенесен туда лишь после 886 г.

[66] Если, конечно, речь не идет о Леонтии, одном из братьев святых целителей Козьмы и Дамиана, пострадавшем вместе с ними.

и прилегающий Дворец, на востоке — церковь Всех Святых, недавно обнаруженные фундаменты которой свидетельствуют о ее внушительных размерах, на северо-востоке, совсем рядом — монастырь и церковь Святого Константина, основанные Феофано и включенные Романом Лакапином в архитектурный ансамбль Дворца Вона[67] (план 6, см. с. 183).

Крестные ходы в честь святых покровителей позволяют понять новое направление благочестия первых «македонцев»: организация богослужений в храмах самых разных посвящений, включенных в дворцовое пространство.

На праздник святого Илии (20 июля), поучение на который уточняет, что он был введен в обиход Василием I, но обновлен и отредактирован Львом VI, сенаторы еще накануне вечером собираются на Ипподроме, входят во Дворец, доходят до церкви Богородицы Фарской, построенной на одной из его террас, слушают вечерню, где в качестве отпуста звучит тропарь, составленный Львом VI и антифонно исполняемый придворными и императорским духовенством, после чего каждый получает серебряный крест для предстоящей процессии. В самый день праздника, пока официальная свита ждет государей в нартексе «Новой Великой церкви», Νέα, император принимает патриарха в своих апартаментах. Оба спускаются в церковь Богородицы Фарской, затем идут в церковь Святого Илии, где поется тот же тропарь, вновь пересекают церковь Богородицы, дабы, пройдя по террасе Ἡλιακόν'а и лестнице Вуколеона, присоединиться к Сенату и прочим сановникам, которые ожидают их в Новой церкви. Именно здесь начинается собственно Литургия. Государи сначала шествуют вместе с патриархом в находящийся здесь придел, посвященный святому Илии, затем входят в алтарь, прикладываются к Святым вратам, напрестольным покровам и главной святыне — милоти пророка Илии, плащу из овечьей шерсти; они возлагают свои дары на жертвенник, затем делают то же самое и в других алтарях, совершая «круг почета» внутри церкви; наконец, проходят северным притвором, дабы зажечь свечи перед «образом Василия, царственного друга Христова»[68]. Затем они принимают отпуст, произносимый патриархом, входят в храм, слушают Евангелие, стоя в выходящем к морю нартексе,

[67] *Müller-Wiener W.* Zur Lage der Allerheiligenkirche in Konstantinopel // Lebendige Altertumswissenschaft. Festgabe zur Vollendung des 70. Lebensjahres von Hermann Vetters dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen. Wien, 1985. S. 333–335. Pl. XLI; *Dagron G.* Théophanô, les Saints-Apôtres et l'église de Tous-les-Saints. P. 201–218.

[68] Из текстов трудно понять, находилась ли эта икона в северным притворе, как это полагают некоторые авторы (*Jenkins R. J. H., Mango C. A.* The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius // DOP. 1956. 10. P. 134), или в нартексе, вблизи этого притвора, который император лишь пересекал.

который служит им своеобразным апартаментом, и трапезуют здесь вместе с несколькими избранниками, прежде чем вернуться во Дворец тем же путем[69].

На память освящения Νέα, 1 мая, также установленную, как отмечает автор уже известной схолии, Василием I, который и построил эту церковь, мы видим весьма похожие приготовления; и церемониал аналогичным образом предусматривает, что свита сановников и сенаторов ожидает в нартексе храма, пока государи, патриарх и придворные оправятся в церковь Богородицы Фарской, куда они идут непосредственно из своих покоев и откуда они следуют прямо в Новую церковь, не заходя на сей раз в Святого Илию. Вход и принесение даров происходят в главном алтаре Новой Великой церкви, и лишь после этого государи посещают остальные алтари, в том числе престол святого Илии, перед тем как возжечь свечи перед «образом Василия» и вернуться в прибрежный нартекс для чтения Евангелия и трапезы. Далее протокол уточняет: «Подобает ведать, что на праздник Архистратига, 8 ноября, празднуется согласно чину этого же праздника (то есть Обновления). Подобает также ведать, что на этот праздник Архистратига служба правится в храмовой часовне, то есть в приделе Архистратига», а значит, на одном из переносных престолов, посвященных святому Михаилу[70].

Очевидно, именно Лев VI официально включил в императорский календарь праздник святого Димитрия 26 октября и установил здесь благодарственный чин святому вестнику своего освобождения и «реабилитации» 886 г. Церемониал существенно отличается от вышеописанных, но по своей структуре он им близок: государи начинают его в дворцовой церкви Святого Петра, когда они выходят из нее, певчие поют тропарь, составленный «премудрым и добрым императором Львом» в честь святого Димитрия, затем кортеж приходит в церковь Святого мученика, построенную Львом VI поблизости от Богородицы Фарской[71]. Здесь и совершается «обычное последование, сиречь Обновление»[72].

Крестные ходы, организованные вокруг мавзолея Константина, сопровождают императоров в самое сердце города, удаляясь на значительное

[69] De cerimoniis. I. 19. P. 114–118.

[70] Ibid. I. 20. P. 118–121.

[71] См.: *Ebersolt J.* Le Grand Palais de Constantinople et le Livre des cérémonies. Paris, 1910. P. 143–146: церковь Святого Димитрия сообщалась с храмом Богородицы. Как и этот храм, ее предварял нартекс, выходивший непосредственно на террасу Маяка. Купол этой крестообразной в плане церкви покоился на четырех колоннах с позолоченными капителями.

[72] De cerimoniis. I. 21. P. 121–124.

расстояние от их Дворца, и созидают связи между династической святостью и официальной религией. Те же, которые были только что нами рассмотрены, разворачиваются в тесном пространстве, соединяющем тронный зал и места богослужений, созданные на южной террасе дворцового ансамбля; здесь особое место отведено придворному духовенству, что отодвигает в сторону патриаршее окружение, последовательно проводится различие между маршрутами придворной свиты и императора, и на первый план выдвигаются идеи семейного благочестия и «приватизации Литургии».[73]

Все события вращаются вокруг двух полюсов: церкви Богородицы Фарской, восстановленной Михаилом III и освященной патриархом Фотием в 864 г.[74], и Новой церкви, построенной его преемником и убийцей Василием I и освященной тем же Фотием 1 мая 880 г.[75]. Изначально полагали, что речь идет о противостоянии двух храмов: церкви, которая несет на себе отблеск последнего представителя Аморейской династии, и другой, из которой «первый македонец» возжелал сделать памятник своей новой легитимности. Но этот путь никуда не ведет: Василий сам пристраивает к церкви Богородицы придел, посвященный своему покровителю Илии, и Лев VI — еще один храм в честь святого Димитрия. Здесь нет никакого династического соперничества, но лишь взаимодополнение различных культов разными способами. Прежде всего топография. Две церкви включены в периметр Дворца, но по разные стороны границы, разделяющей его внутреннюю и внешнюю часть: Богородица Фарская непосредственно связана галереей с покоями и тронным залом, она находится «в самом центре Дворца», пишет Фотий[76], и западные паломники нисколько не ошибаются, рассматривая ее как *capella imperatoris*[77], поскольку мы видим, что именно здесь разворачивается «приватная» часть церемониала и что Лев VI именно сюда переносит императорские свадьбы, которые до этого венчались в церкви Святого Стефана. Что же касается Νέα, то она одновременно и вне и внутри Дворца; если

[73] См.: *Mathews Th.* Private Liturgy in Byzantine Architecture: Towards a Reappraisal // Cahiers Archéologiques. Paris, 1982. 30. P. 125–138. — *Примеч. пер.*

[74] *Photius.* Hom.10 // Photiou Homiliai / Ed. B. Laourdas. Thessalonike, 1959. P. 99–104; The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople / Trad., com. C. Mango. Cambridge (Mass.), 1958. P. 177–190. См. также: *Janin R.* Églises et monastères. P. 232–236.

[75] Ibid. P. 361–364. См. также: Μέντζου-Μειμαρή Κ. Ὁ αυτοκράτωρ Βασίλειος Α΄ και η Νέα εκκλησία. Σ. 85–87; по поводу архитектуры см.: *Mango C.* Architecture Byzantine. Paris, 1981. P. 196–197.

[76] *Photius.* Ep. 10 / Epistulae et Amphilochia. P. 100. L. 24; см. также: *Jenkins R. J. H., Mango C. A.* The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius.

[77] *Comte Riant.* Exuviae sacrae constantinopolitanae. II. Genève, 1878. P. 211–217.

Константин Багрянородный ее помещает «во Дворце»[78], то Лиутпранд — *juxta palatium*[79], она имеет свой типикон, своего эконома и свои доходы, она обслуживается независимым духовенством, особыми царскими клириками[80].

На эти топографическое и функциональное различия накладывается еще одно, которое заметил Пол Магдалино: одна из церквей «новозаветная», другая же — «ветхозаветная»[81]. По свидетельству паломников, побывавших здесь до великого разграбления 1204 г., и Николая Мезарита, Богородица Фарская является вместилищем всевозможных реликвий и святынь страстей Христовых: тернового венца, бичей, багряницы, трости, туники, гвоздей, гробных печатей, «следов» Христовых; здесь находится и святая керамида — черепие, сандалии Христовы; в 944 г. здесь с большой помпой полагается святой убрус — Нерукотворный лик Спасителя, перенесенный из Эдессы. Νέα, напротив, специализируется на реликвиях Ветхого Завета, некоторые из которых были перенесены из Святой Софии: по крайней мере, одна из иерихонских труб, рог Авраамов (два инструмента, которые вострубят в час всеобщего Воскресения), рог, из которого Самуил помазал Давида, жезл Моисеев (возможно, весьма позднего происхождения, поскольку церемониал X в. говорит, что он, как и крест Константина, хранится в дворцовой церкви Святого Стефана), трапеза «гостеприимства Авраамова», крест, выточенный из основания виноградной лозы, посаженной Ноем после Потопа, ветвь оливы, которую принес ему голубь, не считая милоти пророка Илии, которую он оставил Елисею, вознесясь на небо на огненной колеснице (4 Цар. 2: 11–14. — *Примеч. пер.*)[82]. Церковь Богородицы, более личная и приватная, предстает перед нами как первый этап молитвы и персонального заступничества, часть δέησις 'а, перед тем как напоить то и другое из источника иудейской царственности, которую символизирует Νέα, где лишь немногие реликвии Константина (его крест и его щит, согласно сообщениям паломников) напоминают, что христианский βασιλεύς наследует

[78] Vita Basilii. 83. P. 325.

[79] Loc. cit.

[80] *Magdalino P.* Observations on the Nea Ekklesia of Basil I. P. 61–63.

[81] Ibid. P. 57–60.

[82] *Heisenberg A.* Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Iohannes Comnenos. Würtzburg 1907. S. 29–31; Antoine de Novgorod (1200) // Itinéraires russes en Orient / Trad. B. Khitrowo. P. 97–99 (Книга Паломник. С. 19–20. — *Примеч. пер.*); см. также информацию английского паломника XI в.: Anonyme de Mercati / Éd. K. N. Ciggaar // RÉB. 1976. 34. P. 245–246; *Leonis Diaconis Caloensis.* Historia. P. 71, 166; *Dobschütz E., von.* Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. Leipzig, 1899. S. 85**. См.: *Janin R.* Églises et monastères. P. 235, 362–363.

у Давида и Соломона помазание и особую роль в эсхатологической развязке Второго Пришествия.

Эти контрасты превращают маршрут процессии, который ведет из тронного зала (Хрисотриклиний, имеющий вид храма) в Νέα, проходя через церковь Богородицы Фарской, в восхождение «из силы в силу», сравнимое с тем, которое сопровождает императора в Святую Софию[83], что-то вроде активной медитации на темы священной истории и царей-священников. Но на каждой ступени этого восхождения благочестие созидается в до странности похожих формах, в чем видится навязчивая идея всех «македонцев». Новая церковь, как и Святая София, посвящена прежде всего Христу, но, построенная в форме греческого креста с пятью куполами и многочисленными пристройками и портиками, она предполагает более сложное литургическое использование и новое благочестие. Христос, конечно, центральная фигура, но лишь для того, чтобы стать опорой другим культам — культу святого Илии, без сомнения, в южной апсиде; и архангела Михаила и / или Гавриила, быть может, в северной апсиде, последний из этих культов оказывается настолько значительным, что западный путешественник Лиутпранд Кремонский, а затем и русский паломник Добрыня Ядрейкович, будущий архиепископ Новгородский Антоний, определяют Νέα как церковь Святого Михаила[84]. Источники также сообщают о часовне, посвященной Богородице, и другой, посвященной святому Николаю, которые примыкают к основному объему храма[85]. Каковы бы ни были особенности их расположения, архитектурный ансамбль прочитывается как сцена венчания на царство из кодекса Parisinus gr. 510: на самом верху Христос, сопровождаемый двумя патронами династии, тот же, кого он венчает, император Василий I, предстает «внизу», в нартексе, в мозаичном или иконописном образе, которому как чтимой иконе императорская процессия возжигает свечи и возносит молитвы. Что же касается Богородицы Фарской, после изменений, вне-

[83] См. выше, с. 115–130.

[84] Antapodosis. I. 10 // Liudprandi Cremonensis opera omnia. P. 9–10; Antoine de Novgorod. P. 98–99 (Книга Паломник. С. 19. — *Примеч. пер.*).

[85] Vita Basilii. 83. P. 319: Христос, Михаил и Илия; p. 325: Христос, Гавриил и Илия «и в дополнение» Богородица и святитель Николай; Иоанн Скилица (Synopsis Historiarum. P. 158) говорит лишь о Христе, архангеле и Илии Фесвитиняне. Честь, воздаваемая Богородице, очевидна, а святитель Николай способен вызвать воспоминания о восшествии на престол Василия I, предсказанном Илией и утвержденном небесными силами, в особенности если правда то, что монаха, который открыл Василию ворота монастыря Святого Диомида и сподобился затем от него всякого рода почестей, звали именно Николаем, см.: *Pseudo-Symeon Magister.* Annales. P. 691; *Leo Grammaticus.* Chronographia. P. 256; *Georgius Monachus* [*Hamartolos*] *Continuatus.* Vitae imperatorum recentiorum. P. 256.

сенных в ее план Василием I и Львом VI, она также служит опорой династическим культам, почитанию святых Илии и Димитрия, последний из которых передает впоследствии свое имя всему храмовому ансамблю, как святой Михаил в конце концов подчиняет себе всю Νέα.

Трудно уточнить роль каждого императора в этой политике удивительных связей, которая нарушает культовое равновесие и реорганизует церемониал в династических целях. Без сомнения, Василий I является ее основоположником, а Константин VII Багрянородный лишь кодификатором. Но стоящий между ними Лев VI оказывается подлинным организатором. Именно ему трактат, посвященный проведению официальных приемов, составленный Филофеем в 899 г., усвояет, еще до всякой «Книги церемоний», режиссуру и творческое развитие праздников 1 мая (освящение Новой церкви) и 20–23 июля (святой Илия), так же как и ежегодных празднований прочих династических событий[86]. Именно ему выпала честь утвердить власть, надолго ставшую наследственной, и обратить случайную помощь святых покровителей своего отца Василия в прочные союзы, в религию. Он их певец, он пишет для них тропари и произносит в их честь проповеди с амвона посвященных им церквей.

## Святая София и Новая церковь

Церковь, возведенная Василием I, называлась Νέα не только потому, что была построена недавно и что ее архитектура удовлетворяла современной моде, но и потому, что она обновляла завет, заключенный еще во времена Давида между Богом и институтом царской власти. Она соответствовала теме *renovatio imperii*, круговороту обновлений, который издревле вдохновлялся чисто римской идеей[87], но который, в момент появления новой династии, обретает дополнительные смыслы и откли-

[86] *Oikonomidès.* Listes de préséance. P. 214–215 (посвящение Новой церкви), 216–219 (святой Илия), 220–223 (крестный ход в монастырь Святого Диомида, память Василия, autokratoréia Льва и Александра), см. также p. 212–213 («ежегодное празднование венчания императора на царство»). Лев VI мог быть инициатором происшедшего изменения ритуала, что еще более сопрягло с пространством Дворца официальные процессии, которые во времена Василия I казались еще тесно связаны с городом и отправлялись на праздник святого Илии в удаленный квартал Петриона на берегу Золотого Рога. См.: *Magdalino P.* Basil I, Leo VI, and the Feast of the Prophet Elijah // JÖB. 1988. 38. P. 193–196. Эта работа построена на описании этого праздника в «Житии святой Феофано»: Zwei griechische Texte über hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. S. 13.

[87] См.: *Alexander P.* The Strength of Empire and Capital as Seen through Byzantine Eyes // Speculum. 1962. 37. P. 339–357, опубликованная позднее в: Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. Variorum Reprints. London, 1978; *Magdalino P.* Observations on the Nea Ekklesia of Basil I. P. 52–55.

кается библейским эхом. Константин Багрянородный чаще всего использует полное название храма — «Новая Великая церковь» и утверждает, что оно было выбрано самим Василием[88]. Таким образом, «Новой» она является по отношению к «старой» церкви, Святой Софии, Великой церкви Христа, которая между тем продолжает жить полнокровной литургической жизнью и остается непременной частью имперского церемониала.

Между одной и второй церквами можно заметить прежде всего многочисленные сходства. Как освящение (τὰ ἀνοιξία) и обновление (τὰ εγκαίνια) Святой Софии имеют в Синаксаре и Типиконе собственные даты ежегодного празднования — 22 и 23 декабря[89], так и освящение Новой церкви ежегодно вспоминается совершением подобного богослужения 1 мая, не будучи сопряжено ни с каким другим праздником[90]. Как и Святая София, Новая церковь не является изолированной постройкой. Она, как показал Пол Магдалино, принципиальный элемент или даже ось, вокруг которой вращается весь архитектурный комплекс, в который входит также поле для скачек и конных игр, Циканистирий, по поводу чего Константин VII уточняет, что императоры и их «благословенные дети» взяли обыкновение «гонять мяч верхом на конях» (что-то вроде современного конного поло), и без сомнения, термы, украшенные статуями, свезенными из многоразличных общественных мест, как, например, терм Зевксиппа и Великого ипподрома, которые, как и Великая церковь, являются градообразующими центрами[91].

Но параллель еще более заметна, если принять во внимание легенды, связывающие Василия и Юстиниана, или памфлеты, которые критикуют второго, дабы сильнее клюнуть первого. Они, без сомнения, могут быть датированы второй половиной IX в., и здесь на историческую сцену приглашается создатель Святой Софии, решивший построить в Константинополе новый Храм всего христианского мира и уподобиться тем самым Соломону, создателю Иерусалимского храма. Не будучи

[88] *Georgius Monachus* [*Hamartolos*] *Continuatus*. Vitae imperatorum recentiorum. P. 845; *Leo Grammaticus*. Chronographia. P. 258.

[89] Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Col. 338 (воспоминание освящения Святой Софии 22 декабря 537 г.), и 340 (воспоминание повторного освящения 23 декабря 562 г.).

[90] Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Col. 648; см.: *Magdalino P.* Observations on the Nea Ekklesia of Basil I. P. 55–56.

[91] Vita Basilii. 86. P. 328; Patria. II. 85 // Scriptores originum Constantinopolitanarum. P. 194–195; *Magdalino P.* Observations on the Nea Ekklesia of Basil I. P. 62–63; *Id.* The Bath of Leo the Wise and the «Macedonian Renaissance» Revisited: Topography, Iconography, Ceremonial, Ideology // DOP. 1988. 42. P. 97–118.

в собственном смысле *un roman à clés*, эта историйка, исполненная здорового юмора, могла быть нацелена в создателя Νέα. Она изображает Юстиниана, который, как и Василий, согласно современным источникам, самостоятельно надзирал за работами и сам брался за дело[92]. Юстиниан в этом рассказе употребляет на строительство «своей» церкви все «достояние республики» и все материалы, которые он только может добыть; Василий, как нам повествуют, мобилизует для своих целей императорский флот, который был бы гораздо более полезен осажденным арабами Сиракузам. Точно так же все частные вспоможения на строительство Софии, кроме лепты вдовицы Анны[93], были отвергнуты Юстинианом, который ни с кем не хотел разделить славу успеха; Новая церковь тоже была исключительно императорской стройкой, за исключением нескольких ковров, пожертвованных богатой вдовой Даниилой[94]. Юстиниан освятил свое детище вместе с патриархом Миной 27 декабря 537 г. с особой пышностью и неимоверными раздачами денег, что весьма напоминает Василия, совершившего освящение своего храма с патриархом Фотием 1 мая 880 г.[95] Наконец, и это особенно важно, когда Юстиниан оставляет Мину и устремляется под купол, чтобы воскликнуть: «Я победил тебя, Соломон», — то это сразу же отсылает нас к царствованию Василия, как

[92] В частности: Vita Basilii. 83. P. 325.

[93] Ср.: Мк. 12: 41–44; Лк. 21: 1–4. Христос говорит о том, что вдовица принесла жертву бóльшую, чем все прочие, ибо те жертвовали от избытка, а вдова «от скудости». Таким образом, Христос не только одобряет, но и приемлет эту жертву. В этом смысле поступок Юстиниана есть не только стремление уподобиться Соломону, но и очевидное уподобление Христу — Imitatio Christi: как и Христос, он приемлет жертву вдовицы. Стóит вспомнить и о том, что история со вдовой могла вызывать у современников и иные ассоциации эсхатологического характера, связанные с грядущим разрушением храма. Евангельская сцена происходит в храме (Лк. 20: 1; 21: 5, 37; Мк. 12: 41, 13: 1; 11: 27), и речь идет о судьбе этого храма (Мк. 13: 1–2). Один из учеников говорит Христу: «Учитель, посмотри, какие камни и какие здания». Иисус сказал ему в ответ: «Видишь сии великие здания? Все это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне» (ср.: Лк. 21: 5–6: «И когда некоторые говорили о храме, что он украшен дорогими камнями и вкладами, Он сказал: придут дни, в которые из того, что вы здесь видите, не останется камня на камне: все будет разрушено»). Таким образом, упоминание вдовы сразу же возвращает нас к теме тщеты Юстиниановой затеи: от нее не останется камня на камне. Происходит своеобразная инверсия священного времени: в Евангелии лепта предшествует разрушению храма, предвещая новую систему христианских ценностей, в истории строительства Святой Софии лепта предваряет ее созидание, воплощая эти ценности в жизни, но и предупреждает о судьбе Великой церкви, «разрушенной» дважды — обрушением купола и обращением в мечеть в XV в. Возглас о победе над одним из символов Ветхого Завета также воспринимается в новозаветном ключе как отмена закона благодатью. — *Примеч. пер.*

[94] Vita Basilii. 76. P. 319.

[95] Diegesis. 26–27 // Scriptores originum Constantinopolitanarum. P. 102–105.

об этом повествуют хронисты: император велел нанести свое имя на статую Соломона, которая раньше находилась в базилике, и положить ее в основание Новой церкви не только как симулякр самопожертвования, удостоверяющий надежность постройки, но и ради более полного уподобления своего творения Иерусалимскому храму и своей βασιλεία — Царству Давидову[96].

Этот ветхозаветный окрас памфлетов подсказывает нам, что мы имеем дело с исполненной сарказма критикой — впрочем, достаточно прозрачной — императорской религии. Несколько иначе, но в контексте той же легенды хроника Ахима'аца (XI в.) повествует нам о споре, происшедшем в Константинополе между Василием и ребе Шефатия, представителем иудейском общины итальянского города Ория, в котором сравнивались затраты на возведение храмов Соломона и Святой Софии[97]; этот текст напоминает нам, что главная императорская мечта — сравняться с Давидом и Соломоном — в качестве одного из своих последствий имела весьма конкретный проект насильственного обращения евреев, которому Церковь противилась любой ценой, не только потому, что он был насилием над совестью и бесчестил таинство, но и потому, что он отменял столь необходимое различие между двумя Заветами, соединял евреев и христиан в потоке единой истории и превращал императора в нечто большее, чем просто «светский правитель». Именно поэтому представитель духовенства Григорий Асвеста восстал, дабы исполнить пророчество псалмопевца: «Буду говорить об откровениях Твоих пред царями и не постыжуся» (Пс. 118: 46)[98].

Эпоха иконоборчества выявила суть вещей: ее «православная» развязка не отменила напрочь императорскую идеологию, восходящую к Константину, но она воспрещала здесь какие-либо недвусмысленные выражения и предлагала компромиссы. Строительство Новой церкви как раз и было одним из них. Новая Великая церковь, непосредственно связанная с императорской властью, откровенно начинала новую религиозную политику, которая не распространялась на Святую Софию, связанную отныне исключительно с институтом патриаршества, который вышел победителем из иконоборческого кризиса. Константин Багрянородный преподносит нам примеры такой предусмотрительной двойственности на страницах своего трактата «Об управлении империей».

---

[96] *Leo Grammaticus*. Chronographia. P. 257–258; *Pseudo-Symeon Magister*. Annales. P. 692.

[97] *Salzman M.* The Chronicle of Ahimaaz. New York, 1924. P. 70–74; *Starr J.* The Jews in the Byzantine Empire. 641–1204. New York, 1939. P. 127–131.

[98] *Dagron G.* Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs // TM. 1991. 11. P. 316–317, 334–339, 357.

«Если, — пишет он по существу дела[99], — либо хазары, либо турки, либо также росы или какой-нибудь иной народ из северных скифских попросят или потребуют, а подобное случается частенько, дабы им прислали что-нибудь из царских одеяний или венцов, или из мантий, им должно отказать, отвечая следующее: эти мантии и венцы изготовлены не людьми, не человеческим искусством измышлены и сработаны, но, как мы находим в запечатленных словах, заповеданных в древней истории, когда Бог сделал христианским василевсом Константина Великого, он послал ему через ангела эти мантии и венцы и повелел ему положить их в Святой Софии и не каждый день облачаться в них, но лишь по великим Господским праздникам. Из-за этого-то Божьего постановления венцы вложены в Святую Софию и подвешены над святым престолом в алтаре, являясь украшением церкви. Прочие же царские одеяния и облачения разостланы поверх сего святого престола. Когда же наступает праздник Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, патриарх берет из этих облачений нужное и подходящее для случая и посылает василевсу, и тот надевает их как раб и слуга Божий, но только на время богослужения, и вновь после службы возвращает их в Церковь, где они вновь полагаются на сохранение. Мало того, есть и заклятие Константина Великого, начертанное на святом престоле, как повелел ему Бог через ангела, что, если захочет василевс ради какой-либо нужды, или обстоятельства, или нелепой прихоти забрать что-нибудь из них, чтобы употреблять самому или подарить другим, да будет он предан анафеме и отлучен от церкви. Если же он вознамерится изготовить другое, подобное этим, то пусть Церковь по требованию Сената и Синода заберет в храм и это. Не имеет права ни император, ни патриарх, ни кто-либо иной брать эти одеяния или венцы из святой Божьей церкви. Великий страх да тяготеет над посягающими нарушить что-либо из сих Божьих заповедей. Так, один из василевсов по имени Лев, который взял себе жену из Хазарии (Лев IV), в припадке неразумной дерзости забрал один из этих венцов, когда не было Господского праздника и без согласия патриарха надел его. Тотчас пали карбункулы на лоб его, и, муками от них изнуренный, он жалким образом лишился жизни до времени, найдя смерть. Поскольку кара за такую дерзость последовала столь быстро, с той поры стало правилом,

[99] *Constantine Porphyrogenitus*. De administrando imperio. XIII / Ed., trad. G. Moravcsik, R. J. H. Jenkins. Washington, 1967. Texte. L. 24–72. P. 66–69. Commentaire. P. 64–66; см. также: Χριστοφιλοπούλου Αι. Αἱ εἰς τους ναοὺς τῆς Κωνσταντινουπόλεως αὐτοκρατορικὰ στέμματα // Ἑλληνικά. 1957. 15. Σ. 279–285. (Пер. по рус. изд.: *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. Текст. Перевод. Комментарий / Ред. Г. Г. Литаврин, А. П. Новосельцев // Древнейшие источники по истории народов СССР. М., 1989. С. 54–57. — *Примеч. пер.*)

что василевс, прежде чем будет увенчан, клянется и заверяет, что он не дерзнет сделать или измыслить ничего противного до него установленному и с древних времен соблюдаемому, и лишь после этой клятвы патриарх возлагает на него венец и исполняет подобающее наступившему празднику»[100].

Сам Константин Багрянородный, очевидно, не был одурачен этой историей, которая представляется им дипломатической уловкой, предназначавшейся для варваров-нехристиан, особенно опасных и настойчивых, ослепленных, как и прочие варвары, символикой Римской империи. Очевидно, что не существует никакого заклятия, вырезанного по повелению Константина на престоле Святой Софии, который, кстати, был полностью перестроен Юстинианом, касающегося облачений и венцов, как не существует никаких запретов на разглашение формулы «греческого огня», о чем говорится далее в том же сочинении. Клятва, приносимая императором в церкви один раз и навсегда в момент венчания на царство, никогда не обновлялась по большим праздникам церковного календаря. Императорские одежды не служили алтарными покровами.[101] Император не имел никакой нужды в патриаршем разрешении для пошива или починки в своих мастерских венцов, облачений и мантий и свободно превращал их в дипломатические подарки правителям дружественных народов, с которыми он вел переговоры или принимал их под высокое покровительство Византии[102].

Очевидно, нам предлагают поверить во все это, но все это не так уж и невероятно. Чтобы оправдать отказ, необязательно выдумывать невесть что, и для нас весьма примечательно, что Константин Багрянородный смог представить, пусть и в виде карикатуры, что в вопросе о царских регалиях институт императорской власти не просто оказался связан в своих истоках с Константином — что не особенно и удивляет, — но что этот узел окончательно был затянут самой Церковью. Оказывается, все решается в Святой Софии. Император всегда остается на подозрении у духовенства. Он не может проявить никакую инициативу, регалии его

[100] Приведенный текст исключает возможность его толкования в том смысле, что здесь речь идет о присяге и исповедании веры, которые обычно предшествуют интронизации и венчанию императора. Здесь же упоминается клятва, приносимая каждый раз, когда патриарх венчает императора во время одного из Господских праздников.

[101] Ср. русскую традицию помещения княжеских одежд в храмах: *Толочко А. П.* «Порты блаженных первых князей»: К вопросу о византийских политических теориях на Руси // Южная Русь и Византия. Киев, 1991. С. 34–42. — *Примеч. пер.*

[102] В VI в. константинопольские императоры посылали царю лазов, обратившемуся в христианство, венец и белую хламиду: *Agathias.* Historiarum ilbri quinque. III. 15. 2 / Ed. R. Keydell. Berlin, 1967. P. 103; Chronicon Paschale. S. 613–614.

власти используются по усмотрению патриарха, который является их хранителем, который единственно имеет право выбирать меж ними и который отказывается от своих прав лишь на время богослужения и только в обмен на обновление клятв верности не только Православию, но и церковным порядкам. Это, конечно, очевидное преувеличение, но чин Господских праздников, который предусматривает шествие императора из Дворца в Великую церковь, определенно указывает на это же[103].

Чем были на самом деле императорские инсигнии и венцы в особенности? Мы уже видели, что император никогда не входит в Святую Софию с венцом на голове, за исключением особенных случаев, когда он должен совершить венчание соправителя; он снимает венец перед тем, как войти в нартекс, и патриарх возвращает ему корону лишь после окончания литургии: он отказывается от всех символов суверенитета в Доме Божием, хозяин которого есть Царь царей. Но ничто в церемониале не означает, что эта «подвенечная суета» связана с хранением этих венцов в Святой Софии, которыми бы распоряжался патриарх: его представитель, референдарий, идет во Дворец перед каждым Господским праздником, дабы возвестить императору чин предстоящего богослужения, но не приносит ему при этом никаких регалий. Нет ничего, кроме современной событиям и близкой им по смыслу легенды, которую можно сопоставить с этим известием Константина Багрянородного и которая повествует, что Юстиниан вложил в Софию сто венцов, чтобы император мог их менять на каждый праздник[104]. В действительности Великая церковь, как и другие храмы столицы, не была вместилищем никаких венцов, кроме вотивных, сделанных специально по случаю, или же корон, поднесенных самими императорами или их «семьей» после смерти государя, как, например, венцы Маврикия и Ираклия[105] или же трофеи, захваченные у врагов, как, например, болгарский венец, принесенный Иоанном Цимисхием в 972 г.[106]. Запрет, который Константин в силу обстоятельств стремится

[103] См. выше, с. 115–130.

[104] Diegesis. 23 // Scriptores originum Constantinopolitanarum. P. 100; *Dagron G.* Constantinople imaginaire. P. 206, 249–250; напомним, что в этом рассказе Святая София Юстиниана весьма напоминает Новую церковь, построенную Василием I. В 1200 г. русский паломник Антоний Новгородский видел под киворием Святой Софии «венец Константинов» и еще тридцать иных, меньших по размерам, но речь здесь идет о вотивных венцах.

[105] *Theophanes.* Chronographia. P. 281; *Nicephorus.* Breviarium. 30, 31. P. 80, 82; см. выше, с. 141.

[106] *Leonis Diaconis Caloensis.* Historia. P. 158–159 (*Лев Диакон.* История / Пер. М. М. Копыленко; ред. Г. Г. Литаврин. М., 1988. С. 82–83. — *Примеч. пер.*); *Ioannes Skylitzes.* Synopsis Historiarum. P. 410–411.

сделать всеобщим, касается лишь передачи в нечистые руки посвященных Богу предметов: такова была ошибка Льва IV, о котором Феофан нам рассказывает, что из-за страсти к драгоценным камням он изъял одну из корон Святой Софии, без сомнения, принадлежавшую Ираклию, и был наказан сверхъестественным образом[107].

На самом деле хозяином венца является Дворец: именно в его храмах хранится «залог Империи», *pignora imperii*, святость которого нужно оберегать и охранять. «Книга церемоний» приводит нам целый список подобных вещей. В приделе Святого Феодора, примыкающем к Хрисотриклинию, находятся жезл Моисеев, который несет император, идя в Святую Софию, а также прочие жезлы, гривны, мечи и копья его гвардии. В Святом Стефане в Дафны хранится крест Константина Великого, главная императорская инсигния, и в Богородице Фарской — новый крест, изготовленный, несомненно, по той же модели Константином VII. В храме Спасителя, рядом с кварталом Экскувитов, хранятся скипетры, знамена и штандарты[108], чаще всего именно здесь препозит возлагает венец на главу императора, когда тот идет крестным ходом в церковь вне Дворца и где у него забирают этот венец по возвращении[109]. В этих церквах-ризницах, как в платяных шкафах Дворца, императорские инсигнии не только наполняются особым смыслом, но и соседствуют с реликвиями, считающимися подлинными, форму которых они и воспроизводят, будь то жезл Моисеев или крест Константинов. Ветхозаветный символизм превращает церемонию не только в ритуал, но в представление, шоу, своего рода средневековую мистерию. Список инсигний Дворца предваряется небольшим текстом, который раскрывает двойной смысл облачений и инсигний, которые император одевает сам или вручает двенадцати магистрам или избранным патрициям на праздник Пасхи: исторически они восходят к римским консулам и триумфаторам, но символически знаменуют воскресшего Христа (роль которого, собственно, и исполняет государь) и его учеников, которым соответствуют двенадцать высших сановников. Когда император облачается в лор, обвивающий его тело как погребальные пелены и сверкающий как солнце, то он «уподобляется, с сохранением почтительной дистанции, самому Богу», пишет безо всякого кощунства Константин VII в этом пассаже, вроде бы тоже вышедшем из-под его пера[110]. Здесь нет ничего вычурного или претенциозного: церемониал, как и Литургия, есть лишь подражание.

[107] *Theophanes*. Chronographia. P. 453–454.

[108] De cerimoniis. II. 40. P. 640–641. Термин «скипетр» обозначает здесь, вне всякого сомнения, как и везде в сборнике, штандарт, что-то в роде *vexillum*.

[109] Ibid. I. 10; I. 17; I. 30; I. 37. P. 84, 99, 107, 168–169, 188.

[110] Ibid. II. 40. P. 637–639.

В той главе, где речь идет об облачении государей во время Господских праздников, когда они участвуют в процессиях, как и в отношении некоторых государственных праздников, тот же Константин Багрянородный нисколько не стеснен мнением патриарха, дабы выбрать венец или приличествующие императору облачения. Он различает, в соответствии с цветом шелковой подкладки-скуфьи или, более вероятно, украшающих их драгоценных камней, «белую корону, голубую, зеленую и красную» и предписывает должное обращение с каждой из них по выходе и по возвращении, в соответствии с особенностями праздника или посещаемого константинопольского храма. Символизм и критерии выбора сокрыты от нас[111]. Но мы находим те же самые венцы и в другом разделе, который описывает прием арабских послов[112]: белая корона, которая восходит, по крайней мере, ко Льву VI, упоминается на главе императора, восседающего на «троне Соломоновом» в зале в Магнавре, другие, создание которых непосредственно приписывается самому Константину Багрянородному, выставлены в Хрисотриклинии. Это короны, рассказывается нам, «из храма Богородицы Фарской и других дворцовых церквей», в частности из храма Святого Димитрия[113], и храма Святых Апостолов (не Константиновского, а другого, придворного, находящегося в квартале Схол)[114].

Внук Василия I без труда представляет христианскую Империю несамостоятельной, зависящей от патриарха и власти духовенства «вязать и решить»; он кодифицирует эти новое решение и новое различие, что были введены его предшественниками, которые отменяют любую несовместимость между религией и политикой, между церковной и придворной структурами, между венцами, поднесенными Богу, и теми, которые по своей воле император возлагает себе на голову. Новая церковь, Νέα, участвует в этой игре. Она не является, собственно говоря, дворцовой церковью, но в ней распоряжается император, и именно отсюда берут главные атрибуты и украшения, когда император принимает иностранных послов в Хрисотриклинии или Магнавре[115], она не захвачена императором, но в каком-то смысле приватизирована им, чтобы он мог входить в нее без утомительных многочисленных переходов, которые делают почти

[111] Заметим, что это те четыре цвета, которые обозначают димы на Ипподроме, имеющие и свою собственную символику.

[112] De cerimoniis. II. 15. P. 580–581, 586–587.

[113] *Janin R.* Églises et monastères. № 7. P. 91–92; речь идет о храме, построенном Львом VI в непосредственной близости от Богородицы Фарской.

[114] Ibid. № 4. P. 50; заметим, что эта церковь является местом сбора димы Зеленых и что в этой церкви хранится именно «зеленый» венец.

[115] De cerimoniis. II. 15. P. 566–598.

непреодолимым расстояние между Дворцом и Святой Софией. Она является не патриаршей кафедрой, а последним прибежищем императора-иерея, даже если патриарх и приходит сюда вместе с императором крестным ходом и совершает здесь службу.

Император-иерей? Это определение более не годится, и первые императоры-«македонцы» чураются его упоминать. Их политика отличается замечательным постоянством: даже тогда, когда они соединяют со своей династией и жизнью Дворца многочисленные культы, реликвии и церковные церемонии, они принимают облик кающихся грешников, во всем подчиненных священству. Константин VII ступает след в след за своим отцом. Он по должности, *ès qualité*, проповедник, агиограф, составитель Константинопольского синаксаря, выдающийся церемониймейстер, автор полного обновления мест богослужения и беспрецедентного круговорота реликвий, но он воздерживается от «горделивого пользования своей императорской властью» или вмешательства в дела Церкви. Перенесение в Константинополь мощей Григория Богослова весьма показательно. Император приспосабливает для своих нужд святого и его мощи: он полагает, что обязан святому Григорию чудесным вмешательством в свою судьбу — как Лев VI обязан участию святого Димитрия, — дабы возвратить себе свои императорские права в 944–945 гг.; император приписывает святому мнимое послание, в котором содержится смиренная мольба о дозволении его останкам вернуться в столицу, он сам несет и возлагает в храме Святых Апостолов серебряную раку с мощами, он произносит хвалебную речь, в которой объявляет о новом «возведении» на патриарший престол бывшего епископа IV столетия. Он превращает святого в нового покровителя династии и его культ — в сугубо личное дело; но он озаботился, дабы уточнить, что он творит это с рабским смирением и ему ведомо, что «отделяет царство от священства»[116].

Здесь ощущаются последствия иконоборчества, но те две проблемы, выявлению которых оно способствовало, вопрос об иконах и проблема христианской легитимности императора, так и остались неразрешенными или получили чисто символические решения. Подобно тому как богословские споры об изобразимости Христа считались после 842 г.

[116] Эта история заново исследована: *Flusin B.* L'empereur et le Théologien. À propos du Retour des reliques de Grégoire de Nazianze (BHG 728) // AETOS. Studies in honour of Cyril Mango, presented to him in April 14 1998 / Ed. I. Ševčenko, I. Hutter. Stuttgart; Leipzig, 1998. P. 137–153; *Id.* Le panégyrique de Constantin VII Porphyrogénète pour la translation des reliques de Grégoire le Théologien (BHG 728) // RÉB. 1999. 57. P. 5 97; *Id.* L'empereur hagiographe: Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints // L'empereur hagiographe: Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine / Ed. P. Guran. Colegiul Noua Europa (Roumanie), 2001. P. 29–54.

совершенно бессмысленными, а Православие отныне окончательно определилось со своей культовой практикой почитания икон, так и в дальнейшем вопрос о месте βασιλεύς в христианском обществе решался исключительно путем корректного и откорректированного ритуала. Константин Багрянородный покончил с упорядочением относительно хаотической ситуации, так ее и не прояснив. «Малый император» невеликой легитимности, ставший после 945 г. самодержцем и теоретиком имперского величия, он без конца обращается в «Книге церемоний» к существующей дистанции между клириками и мирянами, отмечая ошибки прежних императоров, остававшихся в алтаре до момента причащения, подчеркивает роль и соответствующие позиции императоров и митрополитов во время назначения и поставления патриархов[117]. Его особое чутье к такого рода сюжетам позволяет ему выработать верную практику и провозглашать «безошибочный» церемониал с гордостью прилежного ученика, но не создать цельную теорию. Он кичится соблюдением некоторых христианских табу, но упрямо следует великой «Давидовой мечте» своих предшественников. То, что императорская власть потеряла, отказавшись от неосуществимого образа Мелхиседека, она получила через утверждение своих полномочий в области менее теоретической, но более надежной — в практике управления священным.

[117] De cerimoniis. II. 14, 38. P. 564–566, 635–636; II. 26. P. 627. Эти главы, как и многие другие, демонстрируют личный интерес Константина VII к этим проблемам или, по крайней мере, направление, данное им своим соработникам, которым было поручено собрать необходимые документы.

## Глава VII

## ПАТРИАРШАЯ ЦАРСТВЕННОСТЬ (VIII–XI вв.)

### От Феодора Студита — до патриарха Фотия: преодоление иконоборчества

Ныне, от имени патриаршей власти, ее действительной или чаемой значимости перед лицом императоров, к нам обратятся три клирика: Феодор Студит, пусть и не великий реформатор восточно-христианского монашества, но «человек Церкви», который, по окончании первого периода иконоборчества и покуда не начался второй, на заре IX в., заговорил «как власть имеющий» и воспользовался политическим вакуумом, дабы предложить новые «правила игры»; второй — Фотий, патриарх, отлученный Римом, который, после своей «реабилитации» в 879–880 гг., предлагает свое видение того, каков должен быть суверенный понтифик христианского Востока; наконец, третий, патриарх Михаил Керуларий, который в условиях очередной схизмы середины XI в. постарался, как утверждают, узурпировать пурпур императорской власти. Три эпохи, три человека, различных настолько, насколько это возможно, три образа противоставления священного царства, угрожающего царственному священству, пробудившие патриархат от спячки, к которой он был приговорен Торжеством Православия и неравенством сил с императорской властью.

Все начинает меняться тогда, когда первый период иконоборчества еще не сменился вторым и демонически прямолинейное иконоборчество императора-иерея не заместило себя весьма ловким и более искусным иконоборчеством императора-арбитра, окруженного богословской элитой. Между ними — постоянные общественные бедствия, проигранные войны и нашествия иноплеменных, бездарные или непопулярные императоры или императрицы, восстановивший иконопочитание II Никейский собор 787 г., который обязательно должен был пройти вне Константинополя, дабы вырваться из враждебного окружения и который преуспел

в словесной казенщине и самокритике, явив богословское бессилие новой иерархии[1]. Все ожидают спасителя, ниспосланного свыше, который возродит Империю; им станет Лев V, генерал, всеми чествуемый как законный правитель[2], но лишь до тех пор, пока он не начнет в 815 г. новое гонение на святые иконы.

В этом хаосе слышатся свежие голоса: самого Феодора, его семьи, его монахов, которые только что вступили в обладание древним Студийским монастырем, находившимся в средоточии столичной жизни. Это был клан, говорит нам хроника Феофана, хорошо знавший их по их делам и едва ли им сочувствовавший. Клан, который точно не знал, чего хотел, но который усиленно цеплялся за старую монашескую традицию, который небезосновательно обвиняли в честолюбии и который хорошо владел оружием «скандала» (это слово именно тогда входит в текущий политический лексикон), прилагая его к тем событиям, в которых представители старшего поколения не нашли бы ничего дурного: второй брак Константина VI со своей любовницей, планы заключения мира с болгарами, смертный приговор нераскаявшимся еретикам-павликанам, восшествие на патриарший престол поспешно рукоположенного мирянина, что весьма широко практиковалось на Востоке[3].

Для Феодора Студита всё это были несомненные проблемы собственной совести, но объективно это были прежде всего события, способствующие расколу, которые могли привести к разрыву евхаристического общения между сторонниками «акривии» и сторонниками «икономии», то есть между теми, кто требовал строгого соблюдения канонических запретов, испытывающих силу духа, и теми, кто шел на компромиссы, позволяющие обходить препятствия. Если прибавить к этим спорам, в которые ввязался Феодор, все то, что возникло уже после его кончины (противостояние Игнатия и Фотия, столкновения по поводу четвертого брака Льва VI), становится очевидно, что Церковь более столетия находилась в ситуации, сравнимой с той, которую претерпевала Империя в VI — начале VII в., когда димы, иначе говоря, мятежные группировки Зеленых и Голубых, вышли в своей деятельности за рамки обычных партий Ипподрома, попеременно вызывая общественные потрясения. Какой бы нелепой ни казалась аналогия между этими повторяющимися схизмами и насилием «димократии», которые

[1] Чтобы получить общее представление об этом периоде, см.: Histoire du christianisme. IV. P. 135–139.

[2] *Theophanes*. Chronographia. P. 502.

[3] Ibid. P. 481, 484, 495, 498; Life of St. Ioannikios by Sabas // AASS. Novembre. II. 1. P. 371–372, 404–405, 422, 431.

одинаково воспринимались как угроза общественному согласию, она не случайна. В источниках эти общественные потрясения характеризуются одним и тем же словом στάσις, здесь говорится, что противники легко переходили из лагеря в лагерь, как если бы отстаиваемые идеи стоили меньше случайных союзов, и эти хронические, но с трудом определимые разногласия описываются современниками как чистой воды общественная механика, явление без причин и смысла, которое Прокопий, говоря в VI в. о «цветных» партиях, уподоблял «душевной болезни» и которое епископы, в свою очередь, описывали как «диавольское наваждение», когда желали насадить мир в Церкви «Томосом единения» в 920 г.[4].

Как бы эти конфликты ни были ожесточенны на личностном уровне, они носили политический характер и в действительности не раскалывали Церковь, во всяком случае, не более, чем война Зеленых и Голубых, которая раскалывала надвое *populus constantinopolitanus*. Напротив, они помогали преодолеть старые недоразумения, которые в течение веков сталкивали монашество и епископат, которые реформа Феодора Студита попросту игнорировала; они содействовали единству духовенства перед лицом мирян — другая великая забота самого Феодора — и разделяли клир лишь в смысле стратегии. Их стоит воспринимать как альтернативный способ борьбы за власть.

Церковь в конце первого периода иконоборчества превратилась в серьезную власть, и от константинопольских патриархов, правящих рядом с ослабевшими императорами, ожидали решительных действий. Впервые заговорили о процедуре избрания патриарха. Это стало темой послания Феодора Студита, несомненно, одного из кандидатов, адресованного императору Никифору в 806 г. в связи с грядущим замещением кафедры после смерти патриарха Тарасия[5]. Бог, пишет он царю, ожидает, что Ваше Благочестие царствует над христианами не только для того, чтобы утвердить светскую власть, но и для того, чтобы церковные дела процветали, если это необходимо, с тем же утверждением, и чтобы между ними произошло новое «смешение» (ср. 1 Кор. 5: 7. — *Примеч. пер.*).

[4] *Procopius Caesariensis*. De bello persico. I. 24. «Томос единения» 9 июля 920 г., см.: *Grumel–Darrouzès*. Regestes. № 715; *Zepos*. Jus. I. P. 192–193; Nicholas I Patriarch of Constantinople. Miscellaneous Writings / Ed. L. G. Westerink. Washington, 1981. P. 56–85. К тексту 920 г. примыкает небольшое приложение, датируемое временем правления Василия II и Константина VIII, которое показывает, что раскол в среде духовенства так и не был преодолен вплоть до конца столетия.

[5] Theodori Studiti epistolae. Ep. 16. I. P. 46–48 (между февралем и апрелем 806 г.). (Послание 16. К Никифору императору // Феодор Студит, прп. Послания. Кн. 1. М., 2003. С. 52–54. — *Примеч. пер.*)

Для этого нужно, чтобы будущий иерарх был поставлен в согласии с честным и законным выбором. Поскольку император спрашивает у Феодора совета, он отвечает, отмечая прежде всего, что Церковь не лишена людей умных и достойных уважения, но для такого высокого поста необходим человек, могущий толковать Божественные установления с чистым сердцем, который бы прошел все степени священства от низших к высшим (чего не было в случае ни с Тарасием, ни с Никифором, который и будет избран, ни позднее с патриархом Фотием: все трое вышли из придворной канцелярии) и который мог бы поделиться с другими своим богатым духовным опытом. Кто-нибудь способный просиять, как солнце посреди звезд. Феодор, который, напомним, как раз и обладал подобающим саном, не видел вокруг себя никого похожего и не дерзал возвестить о своих предпочтениях, но он предлагал соответствующую процедуру. Император должен собрать епископов, игуменов, столпников и затворников, ибо, добавляет он в неприятии личной аскезы, столпники должны сойти с их столпов и отшельники выйти из их затвора, поскольку речь идет об общем благе. Император также должен пригласить и избранных представителей клира, где должны быть собраны лишь те, кто отмечен умом и добрым нравом. Это они должны избрать самого достойного. Трижды блаженны государи, «подражатели Христовы», если они поступают сим образом: их βασιλεία чрез это лишь укрепится, и их имя восславится «в род и род» (Пс. 134: 13. — *Примеч. пер.*). Бог ниспослал христианам священство и царство, ими устрояется земное бытие по образу небесного: «поэтому, если одно из них будет недостойно, то и всё вместе с тем неизбежно подвергается опасности». Никифор не смог бы заслужить более высокой похвалы, если бы он даровал Церкви предстоятеля, обладающего, насколько это возможно, теми же достоинствами, что и сам император.

Этот текст потаенно содержит или открыто выражает несколько новых идей, в особенной степени касающихся единоначалия в Церкви, которое должно вознестись на ту же высоту, что и управление Империей, то есть стать вселенским. Феодор рисует идеальный портрет, что-то вроде «зерцала патриархов», без сомнения, первого в своем роде, которое дает понять, насколько в самой Церкви рассчитывают на сильного патриарха, дабы выйти из кризиса. Он предлагает процедуру, которая не ущемляет прав императора, но превращает сам выбор в исключительную привилегию духовенства в его двух ипостасях, которое в этом кровно заинтересовано. Сакральная пара «священство и царство» есть общее место, которым уже воспользовался Юстиниан[6], и можно лишь заметить,

[6] Novellae. 6. pr.; 7, cap. 2, 1.

что здесь речь не идет о противопоставлении, но предлагается расплывчатая смесь, которая должна воспроизводить на земле гармонию небесных сфер.

Таковы в 806 г. чаяния Феодора и, быть может, многих иных. В связи с многообещающим соединением двух вселенских властей не упоминаются, что удивительно, ни Рим, ни «пентархия». Деление Церкви на пять патриархатов, уравненных в правах, изжито после арабского завоевания, которое оставляет на территории христианского мира лишь Рим и Константинополь и становится теперь лишь тактическим аргументом в кризисные времена. Что же касается папства, к которому Феодор обращается лишь в случае несогласия с императором и патриархом, оно есть для него собственно место церковной апелляции, о существовании которой стали забывать с тех пор, как получили надежду на то, что им удастся привести к «мирному сосуществованию» две власти там, где они и сосуществовали естественным образом, то есть в Константинополе.

Патриарх Фотий менее всего был похож на тот идеальный образ патриарха, который был начертан Феодором Студитом за полвека до него, между двумя всплесками иконоборчества: он вышел из «императорской администрации», которой он и руководил как πρωτασηκρήτης; после того как император Михаил III назначил его патриархом, этот светский чиновник за пять дней преодолел все степени священства, в первый день став монахом, во второй — чтецом, на третий — иподиаконом, на четвертый — диаконом и на пятый — священником, дабы затем быть рукоположенным во епископа и преподать народу Божьему свое благословение в Святой Софии. Из событий его беспокойного патриаршества напомним лишь главное: в 858 г. он занимает место своего предшественника Игнатия, отказывающегося уйти на покой, за что был осужден папой Николаем I, которого он отлучил в свою очередь; в 867 г. он был низложен новым императором Василием I и был осужден собором 869–870 гг., но сумел восстановить благорасположение и был восстановлен на своем престоле в 877 г. и прославлен как «высший пастырь» собором «реабилитации» (879–880 гг.)[7]. Эти споры и перипетии создали Фотию, по крайней мере на Западе, репутацию бессовестного интригана, преданного мирской власти и непримиримо враждебного Риму. Не очень-то и понятно, чем можно было бы заменить эту карикатуру, поскольку казалось, что этот человек пытался играть все мыслимые роли сразу, а его идеи растворялись в экстравагантной риторике и искус-

[7] По поводу двух периодов патриаршества Фотия см.: Histoire du christianisme. IV. P. 169–186.

ственных реминисценциях. По меньшей мере, можно быть уверенным, что он был в гораздо большей степени «Человеком Церкви», чем нас пытаются убедить его противники и католическая историография, и что, воспитанный в эпоху второго иконоборчества в семье, к которой принадлежал патриарх Тарасий, дядюшка самого Фотия, и которая приняла деятельное участие в этих спорах, он ясно осознавал ту роль, что была усвоена патриаршему служению. Лишь это и будет нас интересовать.

Его «Библиотека», которая отражает его круг чтения и раскрывает особенности его характера[8], свидетельствует об особом интересе составителя к истории богоизбранного народа, а в этой истории — ко всему тому, что касается первосвященников. Читая Диодора Сицилийского, Фотий вносит его в раздел «Человек и труд»[9], но впоследствии часто возвращается к избранным отрывкам, где речь идет о событиях II в. до Рождества Христова (неожиданное открытие, сделанное Антиохом IV Епифаном, когда он вошел в Иерусалимский храм, взятие Иерусалима Антиохом VII Евергетом) или же о законах и обычаях евреев[10]. Его особенно интересует Моисей, вождь и законодатель, связной «безликого Бога». Повторяя или перелагая ныне утраченные пассажи Диодора, которого он под конец объявляет лжецом, Фотий замечает: «Среди и своих соплеменников [Моисей] избрал лучших, которые были наиболее способны руководить всем народом, и он поставил их священниками... Он поставил их охранителями законов и обычаев, и сего ради иудеи никогда не имеют царя и руководство народом всегда вручается тому из священников, который слывет самым умным и самым добродетельным. Его они называют первосвященником, и они верят, что он возвещает им Божию волю»[11].

Фотий, как видно, гораздо больше доверял Иосифу Флавию, которому он посвящает сразу четыре комментария. «Иудейские войны»

---

[8] «Библиотека» Фотия — это коллекция различных текстов, состоящая из 279 разделов, которые он собрал по просьбе своего брата Тарасия перед тем, как отправиться в некое «посольство». П. Лемерль датирует это посольство 838 г. (*Lemerle P.* Le Premier Humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X[e] siècle. Paris, 1971. P. 37–42, 185–196). В. Т. Тредголд предлагает дату 845 г. (*Treadgold W. T.* The Nature of the Bibliotheca of Photius. Washington, 1980. P. 35–36). Возможно, что время этой поездки было лишь началом работы и что Фотий вплоть до своего второго патриаршества продолжал трудиться над своей «Библиотекой», в которой чувствуется озабоченность «Человека Церкви». См.: *Mango C.* The Availability of Books in the Byzantine Empire, A. D. 750–850 // Byzantine Books and Bookmen. Washington, 1975. P. 40–43.

[9] Bibliotheca Cod. 70 / Éd. R. Henry. Paris, 1959–1977. I. P. 102–104.

[10] Bibliotheca Cod. 244. VI. P. 126–174, особенно p. 132–137.

[11] Ibid. VI. P. 136.

интересуют его в особенности из-за тех знамений, которые предвозвещали падение Иерусалима, и сопровождавших его ожесточенных споров зилотов и сикариев[12]: обе темы надежно вписаны в византийский репертуар. Особенно его привлекают «Иудейские древности», книга настолько тщательно прочитанная христианами, пропущенная ими через себя, а иногда и перетолкованная ими, что Ж. Ардуан дерзнул назвать ее «Пятым Евангелием». Фотий делает первую выписку из XX книги «Древностей», достаточно краткую, но исполненную указаний на значимость власти первосвященников[13], несмотря на то, что пробудить в нем толкователя Священного Писания могли бы другие места этого сочинения, вроде тех, где говорится об интригах тех же первосвященников, в частности Анании, против первого епископа Иерусалима Иакова, «брата Господня». В другом, гораздо более пространном комментарии, он вновь обращается к уже разобранному месту, прочитанному им в иной рукописи или в интерполированной редакции[14]. Такой интерес к событиям еврейской истории сам по себе нисколько не удивителен, но он постоянно вращается вокруг одного и того же важного сюжета, касающегося содержания и преемственности первосвященнической власти; и вполне можно задаться вопросом, а не ищет ли Фотий в истории Богоизбранного народа ветхозаветную модель для собственного священства таким образом, как это сделали императоры для своего царства. Именно в это время патриархат оказывается в средокрестии потрясений, суть которых мы описали выше, именно в это время он то подчиняется императорскому суду, то восстает против его суждений как представитель независимой власти; именно в это время патриархи, подражая императорам, требуют от епископов и духовенства собственно-

[12] Bibliotheca Cod. 47. I. P. 333.

[13] Bibliotheca Cod. 76. I. P. 155–158, соответствует: De Antiquitatibus Judaeo. XX. 224–252. (*Иосиф Флавий.* Иудейские древности / Пер. Г. Г. Геккеля. СПб., 1994. Т. 2. С. 285, 299. — *Примеч. пер.*)

[14] Bibliotheca Cod. 238. V. P. 152–155; см.: *Schamp J.* Flavius Josèphe et Photios. À propos d'une singulière lecture des Antiquités Judaïques // JÖB. 32/3. P. 185–196. По поводу использования Фотием иудейской и римской истории см.: *Bousquet A.-J.* The References to Josephus in the Bibliotheca of Photius // Journal of Theological Studies. 1935. 36. P. 289–293; *Fishman-Duker R.* The Second Temple period in Byzantine Chronicles // Byz. 1977. 47. P. 126–156; *Bompaire J.* Réflexions d'un humaniste sur la politique: le patriarche Photius // La Notion d'autorité au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident, Colloque internationale de la Napoule. Paris, 1982. P. 44–55; *Mendels D.* Greek and Roman History in the Bibliotheca of Photius. A Note // Byz. 1986. 56. P. 196–206; *Id.* Hecataeus of Abdera and a Jewish patrios politeia of the Persian Period (Diodorus Siculus XL. 3) // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1983. 95. P. 96–110; *Maas M.* Photius' Treatment of Josephus and the High Priesthood // Byz. 1990. 60. P. 183–194.

ручно подписанной присяги на верность[15] и обрекают своих близких разделять их успехи и поражения. После низложения Фотия его племянник, будущий патриарх Николай Мистик, предпочитает отправиться в изгнание, как если бы его вынуждала к этому принадлежность к потерпевшей поражение династии.

Ветхий Завет мог бы предложить нам многочисленные примеры священников-царей, противостоящих царям-священникам, но Рим являл гораздо более привлекательный пример для подражания, чем личности многих честолюбивых патриархов. Похоже, что Фотий был первым среди них. Каковы бы ни были его расхождения с Римом, но именно римскую модель полагает он в основу реформы Константинопольского престола во время своего второго патриаршества, которое приходится на время, когда императорская власть Василия I становится все более уязвимой. Фотий предпринимает всевозможные усилия, дабы христианство отныне делилось лишь на две части, чтобы идеал пентархии, еще упоминаемый на «антифотиевском» соборе 869–870 гг.[16], был сдан в архив или превратился в битый козырь. Первый канон, провозглашенный собором 879–880 гг., принимая за правило, что клирики, находящиеся в юрисдикции папы, в случае, если они отлучены от общения или осуждены церковным судом, не должны были приниматься Константинопольским патриархом и, *наоборот* [17], сознательно отрицает за папой право апелляции, на которое он претендовал и которым он, нужно это признать, злоупотреблял в эпоху заканчивающегося кризиса. Здесь можно усмотреть большой шаг в сторону формирования двух христианских «ленов», каждый из которых зависел бы от своего верховного понтифика.

## Двуликая власть?

Это новое положение Константинопольского патриархата по отношению к Риму и другим восточным патриархам и императору гораздо более детально описано в преамбуле и первых трех титулах юридического сочинения «Εἰσαγωγή»[18], созданного между 879 и 886 гг.

[15] См., напр., указания на подобные клятвы, принесенные патриарху Игнатию или Фотию в «Житии патриарха Игнатия», написанном Никитой Пафлагоном: PG. 105. Col. 505, 540, 572; восстающее против этого обыкновения 8-е правило «антифотиевского» собора 869–870 гг. запрещает патриарху Константинопольскому, каким бы он ни был, заставлять клириков подписывать подобные клятвы верности.

[16] Mansi. XVI. Col. 140–141; см. также: *Dvornik Fr.* Byzance et la primauté romaine. Paris, 1964. P. 91.

[17] Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. II. Σ. 705 (выделено нами).

[18] Таково настоящее название сборника, обычно именуемого «Эпанагога» (Ἐπαναγωγή); здесь в качестве императоров предстают Василий, Лев и Александр;

в качестве дополнения к первой версии великой кодификации права, предпринятой Македонской династией, которая позднее получит имя Василик. Фотию небезосновательно усваивают редакцию этих вводных страниц, которые касаются соотношения двух властей, которые предваряют собственно юридические главы и которые восходят к той эпохе, когда патриарх еще был в состоянии настоять на своем мнении[19]: он был только что «реабилитирован» собором, который наделил его титулом «верховного пастыря» и признал его власть простирающейся на всю экумену, папские легаты волей-неволей присоединились к этому льстивому хору, так же, впрочем, как и патриархи земли Ислама; уныние, в котором пребывал Василий I, и интриги, которые уже привели или скоро приведут в 883 г. к трехлетней опале наследника престола Льва VI, могут создать впечатление, что институт патриаршества, несмотря на оппозицию некоторой части духовенства, смог возвыситься, как этого и желал Феодор Студит, до того же уровня, что и институт императорской власти, и что он будет призван восполнить его несостоятельность.

Преамбула[20] представляет человека как существо, одновременно духовное и телесное, состоящее из противоборствующих элементов; этакая причудливая смесь, созданная по прихоти Божией и охраняемая Его законом. Это тот «Закон» с большой буквы, который утверждает целое и превращает двойственность в единство. Он исходит от Бога, он провозглашается Богом, писан Его перстом не на каменных скрижалях, как во времена Моисеевы, но огненными буквами в человеческих душах; этот закон надлежит признавать самодержцем, читай императором. В этом эмоциональном введении намечается дальнейшее направление мысли, использующее многочисленные заимствования из представителей христианского и античного эллинизма, особенно из Исидора Пелусиота. И не удивительно, что следующий за этим первый титул посвящен «Закону и справедливости»[21], однако здесь мы найдем лишь

---

стоит полагать, что Константин уже скончался, а Василий был еще жив: следовательно, мы находимся в промежутке между сентябрем 879 и 29 августа 886 г.; см.: *Schminck A.* Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbücher. Frankfurt a/M, 1986. S. 1–15. Автор сводит хронологическую «вилку» к 885/886 г.

[19] Атрибуция, уже предложенная Захарией фон Лингеталем, основывается на текстах маргиналий рукописи Bodleianus gr. 173 и на явлениях филологического порядка, указанных в: *Scharf J.* Photios und die Epanagoge // BZ. 1956. 49. S. 385–400; *Id.* Quellenstudien zum Prooimion der Epanagoge // BZ. 1959. 52. S. 68–81; см.: *Schminck A.* Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbücher. S. 14, 70 ff.

[20] Это можно прочесть в издании: *Schminck A.* Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbücher.

[21] *Zepos.* Jus. II. P. 240.

цитаты из Дигест, приведенные в греческом пересказе, сделанном еще во времена *antecessores*, и весьма небрежно собранные вместе[22]. Можно все же задаться вопросом: выражает ли эта мешанина из цитат какую-либо идею или просто воспроизводит избитый топос, находится ли в связи с этим предшествующий интерес Фотия к анонимному диалогу, восхваляющему под именем δικαιαρχεία что-то вроде «правового государства», конституцию, смешивающую монархию, аристократию и демократию под водительством закона[23], или мы просто-напросто оказываемся в области бурной риторики?

Истина, без сомнения, лежит где-то посредине. В этой вводящей в заблуждение конструкции первенство отведено закону лишь для того, чтобы целиком и полностью отобрать его у императора; закон венчает лишь вершину ее фронтона, чтобы оставить место на одинаковом уровне по обе стороны от пьедестала для императорской и патриаршей власти, которым и посвящены второй и третий титулы[24].

Первая неожиданность: император назван здесь «законной властью» (ἔννομος ἐπιστασία)[25] в полном противоречии с эллинистической и римской традициями, которые объявляли его «живым законом», существующим «превыше закона» и подчиняющимся законам лишь добровольно[26]. Из всей этой обычной для абсолютной власти диалектики и вынужденной добродетели, из императора как νόμος ἔμψυχος и из его царства как βασιλεία ἔννομος редактор II титла сохранил лишь терминологию, противопоставив ее обкатанной веками риторике, юридическое выражение которой было воспринято македонской кодификацией[27]. Его упорство еще более проявило себя в дальнейшем, в статье, где император уже подчинялся не только евангельским заповедям и правилам Вселенских соборов, что было бы естественно, но и «ромейским законам»,

[22] См.: *Simon D.* Princeps legibus solutus. Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz // Gedächtnisschrift für Wolfgang Kunkel / Hrsg. D. Nörr, D. Simon. Frankfurt a/M, 1984. S. 471; Τρωϊάνος Σπ. Ὁ Μέγας Φώτιος καὶ αἱ διατάξεις τῆς Εἰσαγωγῆς // Ἐκκλησία καὶ Θεολογία. 1. 1989–1991. Σ. 495.

[23] Bibliotheca Cod. 37; Х. Г. Бек (*Beck H.-G.* Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner, Bayer. 1970. 2. München, 1970. S. 28–30), анализируя этот отрывок, оказался, без сомнения, весьма чувствителен к его «демократическим» акцентам.

[24] *Zepos*. Jus. II. P. 240–243.

[25] Похоже, что это выражение заимствовано из Исидора Пелусиота (Ep. 143. PG. 78. Col. 1224–1225).

[26] См. выше, с. 33–34.

[27] Этот фрагмент: Basilica. II. 6, 1, на самом деле заимствован из: Digeste. I. 3, 31: «Princeps legibus solutus est» («Государь не связан законами»); а Basilica. II. 6, 2 повторяет Digeste. I, 4, 1: «Quod principi placuit, legis habet vigorem» («Что угодно государю, имеет силу закона»).

то есть законотворческой традиции и кодифицируемому законодательству, что представляет собой неожиданное новшество, абсурдное в своей основе. Нам становится понятна подспудная мысль II титула, когда мы обращаемся к чтению следующей главы, в первой же статье которой патриарх предстает как «воплощенный и живой образ Христа, который своими словами и своими деяниями выражает истину (εἰκὼν ζῶσα Χριστοῦ καὶ ἔμψυχος δι ἔργων καὶ λόγων χαρακτηρίζουσα τὴν ἀλήθειαν)». Формула весьма оригинальна[28], но все слова пронизаны тайным смыслом, глагол χαρακτηρίζειν заимствован из риторики иконоборческих споров, где он подчеркивал теснейшую связь, существующую между образом и первообразом; термин ἔμψυχος принадлежит, как мы уже видели, к риторике императорской идеологии. Все, что приобретает патриарх, похищено у императора. Император, который традиционно именуется — как, например, в посланиях Феодора Студита — «подражателем Христа», замещается патриархом, «образом Христовым», на смену императору — «живому закону» приходит патриарх — «живая истина».

Но пойдем еще дальше. Эта первая статья III титула, похоже, вдохновляется идеями Максима Исповедника, который пишет в своей «Амбигве»: «Великий Мелхиседек, в силу воплотившейся в нем Божественной добродетели, был предначертан стать образом Христа Бога нашего и в силу его неоскудевающего таинства [евхаристии] стать образом Христа, к которому сходятся все святые, как к источнику всякого блага, который каждый обретает в Нем, и особенно тот [Мелхиседек], который как никто другой носил в себе "*характир*" Христов[29]». Похоже, что редактор не намерен приписать святость и запечатленность образом Христовым лишь одному патриарху, но он преподносит ему, в качестве образа для подражания, самого Мелхиседека. На смену идее императора-иерея, осужденной в лице Льва III, приходит сколь осторожный, столь и очевидный образ патриарха-императора или, по крайней мере, первосвященника, к которому возвращаются атрибуты независимой власти. Если патриарх есть «живой образ Христа», то, как и Христос, он разделяет обе власти[30]. Он и новый Моисей, и новый Мелхиседек.

---

[28] А. Шминк (*Schminck A.* Rota tu volubilis, Kaisermacht und Patriarchenmacht in Mosaiken // Cupido legum. S. 213) справедливо подчеркивает, что здесь мы имеем дело с подлинным текстом, служащим ключом к пониманию целого.

[29] PG. 91. Col. 1141. Эта фраза сопровождается толкованием образа Мелхиседека. Сопоставление уже было проведено: *Scharf J.* Quellenstudien zum Prooimion der Epanagoge // BZ. 1959. 52. S. 8.

[30] См. ниже, с. 396–403.

Другие статьи этого титула представляют нам бессодержательную и лишенную оригинальности философию отношений между императором и патриархом, усваивая первому из них заботу о телах, а второму — заботу о душах в соответствии с хорошо известным топосом. Этот текст преимущественно заботится о концентрации всей духовной власти в руках патриарха и не упоминает ни одного из хорошо известных прав императора в церковных делах. «Πολιτεία устроена, как и человек, из членов и частей, самые важные и самые необходимые из которых есть император и патриарх, вот почему душевный и телесный мир и благоденствие поданных покоятся на взаимопонимании и добром согласии между императором и патриархом[31]». Так, благочестивыми пожеланиями улаживаются конфликты, с неизбежностью проистекающие из этой опасной «двуглавости», в отношении которых другая статья предусматривает, что патриарх будет говорить «пред царями и не постыдится» (Пс. 118: 46. — *Примеч. пер.*), дабы защищать перед ними истину или догматы. Выражение заимствовано из Псалтири, но Григорий Асвеста его уже использовал около 878/879 г., за несколько месяцев или лет до автора «Исагоги», дабы осудить весьма «константиновскую» политику обращения иудеев, проводимую Василием I[32].

Император обязан предохранять и сохранять «существующее благо», возвращать «утерянные блага» и приобретать «праведными победами» «блага отсутствующие», иначе говоря, эффективно защищать территории, находящиеся под его контролем, отвоевать у славян и арабов «ромейские» страны, которые они захватили в Европе и Азии, и даже посредством возможных в будущем завоеваний приблизиться к чаемой вселенскости. Неизбежным следствием этой статьи становится перечисление обязанностей патриарха[33]: хранить Православие, предохраняя Империю от малейшего отступления от истины, возвращать в Церковь еретиков, которые от нее отпали, и призывать неверующих к правой вере. Здесь сочетаются три задачи: изгнание из империи иудействующих и дуалистических сект, примирение с армянами и сирийцами-яковитами не только в Империи, но и за ее пределами и миссионерская деятельность среди славян. Эта программа весьма точно отражает озабоченность Фотия, который в своей проповеди 867 г. упоминает о включении в ограду Церкви небольшой, без сомнения малоазийской, общины из иудействующих

[31] Eisagoge. III. 8 // *Zepos*. Jus. II. P. 242.

[32] *Dagron G.* Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs // TM. 1991. 11. P. 317. См. выше, с. 189–190, 255–256.

[33] Eisagoge. II. 2; III. 2.

«квадродециманов»[34], который составил корпус антипавликанских и антиманихейских сочинений[35], который писал католикосу всех армян в надежде его воссоединить[36] и который взял под свое покровительство византийскую миссию в Великой Моравии, в Болгарии и у русов[37]. Поступая таким образом, патриарх выступает в своей в высшей степени политической роли, ибо помимо обращения язычников и возвращения еретиков речь идет о расширении зоны влияния Константинополя и его конкуренции с Римом, с одной стороны, и об оппозиции Багдаду — с другой. Около 880 г. в Византии возникает полное осознание того, что границы патриархата могут и не совпадать с границами Империи, только что с таким трудом вышедшей из болезни, и что духовное оружие оказывается более действенно, чем орудия мира сего, дабы восстановить былую славу восточного христианства.

Действительно, концепция χριστιανῶν ἔθνος именно тогда обретает конкретный смысл, но она ограничивается отныне христианским Востоком с центром в Новом Риме и с патриархом во главе. В «Исагоге» власть сего последнего, как и власть самого императора, не носит институционального характера. Статьи о епископах, клириках, церковном имуществе, то есть о Церкви как институте, задвинуты в VIII–X титулы, а III титул и не предполагает никакого разделения власти между патриархом и митрополитами, которые тем не менее существуют достаточно автономно как в своих собственных провинциях, так и на синодах и соборах, с чем патриарх вынужден все более и более считаться[38]. Права митрополитов, которые всегда были и всегда будут камнем преткновения и предметом обсуждения, здесь вообще замалчиваются, ибо патриаршая власть вершится в иных сферах, во вселенском пространстве, теоретически ничем не ограниченном и простирающемся практически на все территории древней Восточной империи.

---

[34] *Photius*. Hom.17 (867 AD) // Photiou Homiliai. P. 165–166. См. также: The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople / Ed. C. Mango. Cambridge (Mass.), 1958. P. 279–282, 288–289; *Gouillard J.* L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XII[e] siècle // TM. 1965. 1. P. 307–312.

[35] PG. 102. Col. 16–264. См. также: *Astruc Ch. et alii.* Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure // TM. 1970. 4. P. 1–227; *Lemerle P.* L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques // TM. 1973. 5. P. 1–144.

[36] См.: *Darrouzès J.* Deux lettres inédites de Photius aux Arméniens // RÉB. 1971. 29. P. 137–181. Ж. П. Маэ (Histoire du christianisme. IV. P. 492–495) теперь серьезно сомневается в подлинности этого документа.

[37] *Photius*. Ep. 2 // Epistulae et Amphilochia. I. P. 41, 50.

[38] См. ниже, с. 313–314, 391–392.

Дабы нас в этом убедить, «Исагога» указывает на 3-й канон Константинопольского собора 381 г., 28-е правило Халкидонского собора (451 г.) и 36-е правило Трулльского собора (691–692 гг.), которые последовательно признавали за Константинополем второе место среди патриархатов после Рима и перед Александрией, Антиохией и Иерусалимом, ибо Новый Рим «почтен присутствием царя и синклита и пользуется привилегиями, равными Риму»[39]. Здесь кроется принцип соответствия церковного устройства устройству Империи, который в данном случае предполагал повышение статуса Константинополя в иерархии пяти патриархатов. Однако совершенно другой принцип привел редактора «Исагоги» в конце IX в. к тому, чтобы создать пародию на эти канонические тексты и подвести им итог весьма странным образом: «Престол Константинополя, почтенный от императора, был провозглашен первейшими деяниями святых соборов. Согласуясь здесь, священные законы предписывают, что спорные случаи, относящиеся к другим [патриаршим] престолам, должны быть вынесены на его рассуждение и подвержены его суду»[40]. То, что Рим был проигнорирован, не означает, что он потерял свое первое место и оказался подчинен Константинополю, но лишь то, что редактор сознательно следует логике разделения христианского Востока и Запада и что он даровал обеим христианским столицам равные права над теми двумя христианскими уделами, которыми управляла каждая из них. Эта «церковная Ялта» включает Антиохию, Александрию и Иерусалим в зону влияния Константинополя и наделяет его не только правом апелляционного суда по всем мыслимым на Востоке церковным случаям, но и правом, которого требовал для себя папа во время ссоры между Игнатием и Фотием — переносить любое дело в свою, высшую, инстанцию и непосредственно вмешиваться в происходящее[41]. В 879–880 гг. собор, реабилитировавший Фотия, сделал первый шаг в сторону уравнения в правах Рима и Константинополя и установления опеки последнего над восточными патриархами, лишая осужденных «восточных» надежды на апелляцию в Рим; тогда или несколькими годами позже «Исагога» демонстрирует, куда ведут эти новшества: к решительному забвению древнего идеала пентархии, к единству христиан Востока за счет разделения христианского мира.

Что же непосредственно представляет собой «Исагога», это введение в реформу действующего права, документ, который был, вероятно, офи-

[39] Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. II. Σ. 280–281, 387.

[40] Eisagoge. III. 9 // *Zepos*. Jus. II. P. 242–243.

[41] Послание папы Николая I Михаилу III, 28 сентября 865 г., см.: *Dvornik Fr.* Byzance et la primauté romaine. P. 98–99.

циально провозглашен, но довольно скоро оставлен и который вряд ли стоит рассматривать как краеугольный камень политической идеологии или как оригинальную концепцию равновесия «двух властей»? Речь идет — в первых трех титлах, единственных, где ощущается прямое вмешательство Фотиевой руки, поскольку все последующее лишь перекраивает древнюю юридическую традицию, — о тексте, возникшем в силу исторических обстоятельств и стремящемся сковать развивающуюся ситуацию. Находящийся под подозрением со времен иконоборчества императорский институт лишают ореола сакральности. Следствием этого является то, что император попадает под опеку самонадеянного патриарха. Единственная «идеологическая» оригинальность этой поспешно сляпанной теории связана с тем, что она заимствует римскую модель понтификальной власти, и в этом-то и заключается ее слабость. Феодор Студит, для которого Рим был прибежищем в его постоянных στάσις'ах против властей, первый вообразил себе патриарха, который, не будучи при этом папой, обладал бы легитимностью, почти равной императорской, превращаясь в реальную власть. Фотий пошел еще дальше по тому же пути, мечтая, похоже, о священническом царстве на ветхозаветный манер и, в любом случае, вдохновляясь Римом, дабы создать для себя что-то вроде восточной вселенскости. «Исагога» лишь передает те же идеи, присваивая патриарху статус понтифика. Но этот текст не способен установить власть «о двух головах» и удовлетворяется сочетанием светской власти, добровольно обмирщенной, с властью духовной, снабженной всевозможными царскими регалиями и атрибутами. Как если бы император и папа могли сосуществовать в одном городе.

Конец истории показывает хрупкость конструкции: несколькими месяцами позже «выхода в свет» «Исагоги» император Василий умирает, и первейшей заботой его сына Льва VI становится отставка Фотия, что и происходит 29 сентября 886 г., и замена его своим собственным братом Стефаном, которого он посадил на патриарший престол 18 декабря того же года, лично произнеся посвященную событию проповедь с амвона Святой Софии[42]. В надгробном слове своему отцу Лев объясняет, что Василий не нашел лучшего пути водворить мир в Церкви и положить конец соперничеству интригующих друг против друга патриархов, чем «принести в жертву» Богу одного из своих детей, как это

[42] См.: *Grosdidier de Matons J.* Trois études sur Léon VI. P. 198–207; *Antonopoulou Th.* The Homelies of the Emperor Leo VI. Leiden; New York; Köln, 1997. P. 25, 245–247. В своей проповеди Лев превозносит братство и напоминает колеблющимся епископам о своем праве избирать патриарха.

некогда совершил Авраам[43] (Быт. 22: 1–19. — *Примеч. пер.*). Проблема двуглавой власти решена единством кровного родства; и Лев VI оказывается гораздо ближе к «византийству», чем автор «Исагоги», когда он восходит на кафедру, одним махом разрубает канонические проблемы и провозглашает в «Новеллах», которые стирают последние правовые черты римского «республиканства», что отныне императорское «провидение», с помощью Божией, «простирается на все и правит всем»[44].

## Михаил Керуларий и пурпурные сандалии

Люди приходят и уходят, идеи остаются. Как и та из них, о почти равных правах папы и патриарха, которая нисколько не нуждалась в честолюбивом патриархе, дабы укорениться в обществе. Она лишь соответствовала историческим реалиям. Константинопольский престол был призван, как мы уже говорили, стать чем-то вроде восточного папства в условиях религиозного *partitio*, восходящего к VII в., как и константиновской столице в 330 г. была уготована судьба стать Новым Римом вследствие *partitio* политического, не столько с целью подчеркнуть существующий разрыв, сколько затем, чтобы сгладить его последствия, предлагая удвоение вместо двойственности.

Ничто не разделяет две столицы, пока не случается один незначительный, но значимый инцидент, который может послужить важной вехой между позами Фотия и Михаила Керулария. Бургундский монах Рауль Глабер[45], известия которого чуть позже повторяет Гуго де Флавиньи[46], рассказывает о восточном посольстве, которое наделало около 1024 г. много шума. Оно принесло папе Иоанну XIX совместную просьбу патриарха Евстафия и императора Василия II, которые желали, дабы «с согласия римского понтифика Церковь Константинополя называлась и признавалась вселенской в своем мире (*in orbe suo*), как Рим был во всем мире». Приношения греков были способны преодолеть молчание папы и его советников, и желаемое соглашение в ходе тайного совещания уже практически было достигнуто, но тут в Италии, среди наиболее бдительных христиан, разразился скандал (*tumultus*, *commitio*). Гийом де Вольпиано, из монастыря Сан-Бенин в Дижоне, обратился к папе

[43] Oraison funèbre de Basile Ier par son fils Léon VI le Sage / Éd., trad. A. Vogt, I. Hausherr // Orientalia Christiana. 26.1. Roma, 1932. P. 65.

[44] Novellae 47; см. также: 46, 78, 94.

[45] Hist. IV. 1–4. PL. 142. Col. 670–671; Radulfi Glabri Historiarum libri quinque / Ed. N. Bulst, J. France, P. Reynolds. Oxford, 1989 P. 172–176. См. также: *Grumel–Darrouzès*. Regestes. № 828.

[46] *Hugo Flaviniacensis*. Chron. II. 17. PL. 154. Col. 240–241.

с посланием, текст которого дошел до нас и настоятельное требование которого прозвучало как набат: несмотря на то что политическая власть Римской империи расколота и разделена на многочисленные государства, власть «вязать и решить на небе и на земле» есть неотъемлемый дар, врученный служителю апостола Петра; надменное тщеславие и пустое самомнение греков заставили их забыть об этом. Иоанн XIX был вынужден отказаться от своих слов и в конце концов оказаться в положении главного обвиняемого.

Несколько удивительно, что восточные источники не сохранили никаких упоминаний о таком ходатайстве, которое не было, естественно, основной целью посольства и не представляло ничего по-настоящему революционного: быть может, речь шла о том, чтобы в очередной раз поклянчить папского согласия на титул «Вселенский патриарх», который оспаривался Римом со времен Иоанна Постника, с конца VI в., или подтвердить принцип апелляционного суда, как это было прописано в правилах собора 879–880 гг. и в «Исагоге», с проистекающим отсюда попечением Константинополя обо всех восточных патриархах. Если посольство было действительно отправлено императором, находившимся тогда на вершине своей славы, и патриархом, с трудом отстаивающим свою религиозную политику, то все это могло быть лишь попыткой повторить то, чего некогда желал Фотий, дабы воссоздать былую славу Константинопольского патриархата, но попыткой ограниченной, прагматичной, без излишней самоуверенности, как это показывают колебания, оставляющие Риму неоспоримое первенство, право последней апелляции и предоставляющие Константинополю, посредством производной и весьма противоречивой формулы, «удельную вселенскость», своего рода «примат», но лишь в восточной части мира.

Новшество не явилось следствием очередного проявления византийского «цезарепапизма», оно оказалось занесено сюда ветром реформ, который задувал на христианском Западе. Его сторонники, как мы видели, были готовы схватить за руку «недостойного папу», как это имело место в истории с пародийными «греками». На византийской почве еще сохраняются традиционные представления о несамостоятельном патриархате, который использует преимущества своего соседства с византийским императором; но это как раз то, что и делает из Востока идеальную мишень для западных реформаторов: он являет им модель имперской церкви, чьи привилегии покоятся лишь на уподоблении небесного земному. Впрочем, все, что они знали о Византии, было ограничено их итальянским горизонтом и не располагало к великодушию или к пониманию своих восточных собратьев: лукавая дипломатия, претенциозная, но неэффективная власть, литургические особенности были родимыми

пятнами Православия. Новые идеи заставляли одинаково рассматривать как вопиющее беззаконие воспрещение латинского обряда в епархиях Апулии и Калабрии, непосредственное подчинение Константинополю церковных провинций Южной Италии с митрополией в Отранто или прямое назначение византийским императором болгарского архиепископа в Охриду[47].

Новая эпоха наступает тогда, когда, несколько десятилетий спустя, вместе с медленным угасанием Македонской династии совершенно изменяются отношения между императорской властью, ставшей нестабильной, и патриархатом, который ныне обладал преимуществом постоянства власти (с 1025 по 1075 г. сменилось двенадцать императоров и всего четыре патриарха), который все чаще выступал как судья политических споров и который мог вновь мечтать о почти императорских полномочиях. Тут-то и выходит на сцену исключительная личность Михаила Керулария, взорвавшая всю ситуацию[48]. Новый патриарх в 1043 г. все еще носит на себе отметины провалившейся попытки государственного переворота, которая заставила его брата покончить жизнь самоубийством. Его церковная карьера и неожиданное возвышение кажутся своего рода реваншем за несбывшиеся мечты. Его амбиции позволяли как укрепить собственную власть, так и пристроить к делу своих племянников. Уже после «схизмы» 1054 г., к которой мы еще вернемся и которая столкнула его с императором Константином IX Мономахом, он невидимо дергает за ниточки заговора 1057 г., отправляет Михаила VI в монастырь и сажает на престол восставшего генерала Исаака Комнина; он обращается с новым императором с особым цинизмом, напоминая ему при каждом удобном случае, что, «сложив» его как печку, он способен его и разрушить; в конце концов император «идет в атаку вместо того, чтобы подчиниться», арестовывает, втайне и не без предосторожностей, патриарха и его племенников в пригородном монастыре, отправляет их в ссылку и готовит суд, которого обвиняемый смог избежать лишь ценой неожиданной смерти и который,

[47] В эпоху после Первого Болгарского царства при царе Самуиле († 1014 г.), постепенно покоренного и присоединенного (1020 г.), патриархат был ликвидирован и заменен автокефальной архиепископией, глава которой назначался непосредственно императором.

[48] Последние исследования по поводу даты правления: *Tinnefeld F.* Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043–1058). Kritische Überlegungen zu einer Biographie // JÖB. 1989. 39. S. 95–127; *Cheynet J.-Cl.* Le patriarche tyrannos: le cas Cérulaire // Ordnung und Aufruhr im Mittelalter. Historische und juridische Studien zur Rebellion / Hrsg. M. Th. Fögen. Frankfurt a/M, 1995. S. 1–16.

как полагали, мог бы вызвать народные волнения в столице[49]. Керуларий беспокоил и стеснял своих современников, его инициативы производили на них впечатление того, что античная Греция называла ὕβρις, с психологической точки зрения — излишеством и в религиозном смысле — упадком. Собирая воедино эти глухие упреки, источники постоянно пеняют ему за его прошлое заговорщика и распускают слухи, что он сам грезил стать императором[50]. В действительности же он хотел, так же как этого хотел до него патриарх Фотий, дать первосвященству превосходство перед Империей, вдохновляясь, как и Фотий, римской моделью.

Продолжатель Скилицы рассказывает, что патриарх «дошел до того, что носил пурпурные сандалии, утверждая, что таков был обычай ветхого священства и что иерархи должны сохранить этот обычай и ныне, ибо нет никакого различия между священством и царством или же это различие ничтожно и предоставляет первому более чести и превосходства»[51]. Противопоставление «ветхого» и «нового» не может расцениваться здесь по образу иудейского первосвященника и христианского епископа, скорее, как это позднее поймет и Феодор Вальсамон, имеются в виду папа Ветхого Рима, который носит властные инсигнии, и патриарх Нового Рима, который должен пользоваться теми же привилегиями. Уже Юстиниан, когда он формально различил священство и царство, признавал, что они весьма близки друг к другу[52]; Керуларий, похоже, помнил об этом, но рассчитывал склонить чаши весов в пользу Церкви, а не Империи. Римский пример видится ему наиболее удачным, чтобы оправдать облачение патриарха в пурпурные сандалии, то есть в императорскую обувь, что так поразило чувствительное воображение византийцев. Керуларий и не мечтал узурпировать императорскую власть, но рассчитывал придать патриархату имперские прерогативы, которыми пользовалось папство как константиновским наследием. Именно ветер римских реформ внезапно застиг Константинополь проектом переустройства, с помощью которого на Востоке стремились освободить патриархат от политической зависимости, создав из него тем самым одновременно подражателя и соперника папству.

---

[49] *Michael Psellos*. Chronographia. II. P. 106–107; *Michael Attaliates*. Historia. P. 56–59; *Ioannes Skylitzes*. Sinopsis Historiarum. P. 496–500; Skylitzes Continuatus / Ed. E. T. Tsolakes. Thessalonike, 1968. P. 103–106; *Ioannes Zonaras*. Annales. III. P. 660–670.

[50] «Против Михаила Керулария», см., напр.: Michaelis Pselli Scripta minora... / Ed. E. Kurtz, F. Drexl. Milano, 1936. P. 284–285, 287–289, 312–314.

[51] Skylitzes Continuatus. P. 105.

[52] Novellae 7. Cap. 2, 1.

Есть все основания согласиться с тем, что амбиции Керулария в 1057–1058 гг. черпали свои аргументы в полемике, которая разразилась несколькими годами ранее, в 1053–1054 гг., между Константинополем и Римом в продолжение конфликта, которому дали имя схизмы или раскола, поскольку он, как казалось, с ожесточением сталкивал две церкви, но чей истинный смысл для Востока заключался в новом перераспределении властных полномочий между патриархом и императором, причем между таким патриархом, каким он описан в «Исагоге», и таким императором, который вновь стремится заигрывать с Римом. Когда новый папа Лев IX (1049–1054) окружил себя реформаторами и взял в качестве главного советника по восточному вопросу монаха-«эллиниста» епархии Тулы Гумберта де Сильва Кандида, возведенного в достоинство кардинала, сразу же участились провокации как с одной, так и с другой стороны[53]. Петр, ставший Антиохийским патриархом в 1052 г.[54], немедленно получил от папы предложение помощи для защиты своего статуса и власти от Константинополя[55]. Когда же в конце 1052 или в начале 1053 г. Лев Охридский отправил послание греческому епископу Иоанну Траносу, которое призывало латинян отказаться от причащения опресноками и поста в субботу[56], что расценивалось как «иудейство», противостояние усилилось и должно было привести к разрыву, то есть к тому взаимному и весьма театральному отлучению, произнесенному Михаилом Керуларием и папскими легатами в Константинополе в субботу 16 июля 1054 г.

Уже сотню раз говорилось, что эта дурная склока была пылкой импровизацией, без достаточной осведомленности в богословии вопроса и соответствующей экклесиологической концепции. Вслед за этим последовали взаимные упреки, и все обсуждение вращалось вокруг весьма противоречивых сюжетов, которые касались ритуала и иерархии. «Жидовствующие» латиняне были словно леопард, «чья шкура не была ни черной, ни белой»; непокорный Восток был уличен в более чем

---

[53] Новая римская политика и ее отражение на отношениях Восток–Запад проанализирована Е. Петруччи: *Petrucci E.* Rapporti di Leone IX con Costantinopoli. Parte I: Per la storia dello scisma del 1054 // Studi Medievali. 3ᵉ série. 1973. 14. P. 733–831; *Id.* Ecclesiologia e politica di Leone IX. Roma, 1977. По поводу кардинала Гумберта см.: *Blumenthal U.-R.* Humbert von Silva Candida // Theologische Realenzyklopädie. 1986. XV. S. 682–685.

[54] *Will C.* Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae graecae et latinae seculo undecimo composita extant. Leipzig–Marbourg, 1861 (Frankfurt a/M, 1963). P. 227–228.

[55] *Jaffé.* Regesta. № 4297.

[56] *Will C.* Acta et scripta. P. 56-60 (= PG. 120. Col. 835–844); *Grumel–Darrouzès.* Regestes. № 862. Не без умысла латинский перевод приписывает это послание одновременно Михаилу Керуларию и Льву Охридскому.

девяноста ересях и в том, что здесь патриархами становились евнухи и даже, как говорят, некая женщина; Никита Стифат, пришедший на помощь Керуларию, оказался «глупее осла» и должен быть «отправлен в лупанарий». Ни Лев IX, ни кардинал Гумберт не имели продуманной восточной политики; они видели лишь Рим в центре христианского мира, что подрывало каноничность Восточной церкви непризнанием иного краеугольного камня во Вселенской церкви, чем Петр, и понижением статуса Константинополя по отношению к Александрии, Антиохии и Иерусалиму.

Однако в этом словесном хламе некоторые фразы и некоторые идеи бьют в самую точку. Пространный ответ Льва IX Михаилу Керуларию и Иоанну Траносу, составленный в сентябре 1053 г. не без помощи кардинала Гумберта[57], стремится навести порядок с помощью многочисленных и весьма ожидаемых цитат из Священного Писания, как, например, из Евангелия от Матфея (Мф. 16: 18–19): «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою [...]. И дам тебе ключи Царства Небесного»; или из Послания к Римлянам (Рим. 13: 1–5): «...нет власти не от Бога [...]. И потому надобно повиноваться...». Затем он добавляет, что восточные «повстанцы» должны были бы удовлетвориться этими свидетельствами «о власти как земной, так и небесной, или, лучше сказать о царственном священстве Римского апостольского престола (*de terreno et coelesti imperio, imo de regali sacerdotio romanae et apostolicae sedis*)»[58]. Выражение *regale sacerdotium* требует, чтобы к нему присмотрелись повнимательнее. Оно заимствовано из первого Соборного послания апостола Петра (1 Пет. 2: 9) (ср.: «Но вы род избранный, царственное священство, народ святый, люди, *взятые* в удел». — *Примеч. пер.*), которое само берет его из книги Исхода (Исх. 19: 6) (ср.: «Вы будете у меня царством священников и народом святым. — *Примеч. пер.*). В Ветхом Завете священство (ἱεράτευμα) означало лишь то, что избранный Богом народ Израиля был отделен от всего остального человечества, как священники — от остального простонародья, и он назван царственным (βασίλειον) лишь в связи с Божественной царственностью; Петрово послание прилагает ту же идею ко всем верующим во Христа в их совокупности, «рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии» (1 Пет. 1: 1) «странникам и пришельцам на земле» (ср.: 1 Пет. 1: 1; 2: 11. — *Примеч. пер.*), из которых «освящение от Духа» (1 Пет. 1: 2) соделало тот самый «род избран-

[57] *Will C.* Acta et scripta. P. 65–85; *Jaffé.* Regesta. № 4302.

[58] *Will C.* Acta et scripta. 12. P. 72; выражение *regale sacerdotium* уже встречается (*Will C.* Acta et scripta. 11. P. 71), правда, без того, чтобы быть непосредственно соотнесенным с Римским престолом.

ный», «царственное священство», «народ святый», то есть «Божественную собственность»[59]. Формула, ставшая предметом частых повторений и комментариев, очевидно, меняет свой смысл, когда с ее помощью начинают описывать не «малое стадо» апостольских времен, но торжествующее христианство и Вселенскую церковь[60]; однако она никогда не лишалась своего изначального смысла, даже будучи приложенной к Римскому престолу и служа знаменем реформируемому папству и оправданию совмещения духовной и светской власти.

Эта простая формула была бы неубедительна и вряд ли заслуживала бы внимания. Но к библейской аргументации присовокуплен еще один документ, который хотел оправдать новое толкование *regale sacerdotium*: конституция, подписанная рукой самого Константина и утвержденная золотой печатью, которой христианский император через несколько дней после своего крещения даровал папе Сильвестру свой венец, земли и императорские права и объявил о своем отъезде в другую столицу, провозглашая при этом, что «было бы несправедливо, дабы царь земной сохранил власть там, где Царь Небесный установил принципат священства и главу христианской веры»[61]. Эта древняя фальшивка, «Constitutum Constantini» или попросту «Константинов дар», была тогда практически впервые воспроизведена полностью. Это был весомый аргумент. Константин оставлял в Риме не просто духовную власть, отличную от власти мирской, которая по своему смирению бежала в другую столицу, но царственное священство, *regale sacerdotium*, имеющее *terrena potestas* и выходящее посему из-под юрисдикции, *judicium*, других церквей и самого императора. В папском послании, датированном январем 1054 г., императора Константина IX Мономаха приглашали последовать примеру своего предшественника и тезки и уважать царские привилегии верховного понтифика[62].

---

[59] См.: *Blinzler J.* Hiérateuma. Zur Exegese von 1 Petr. 2, 5 u. 9 // Episcopus. Studien über das Bischofsamt. Festschrift M. Kardinal von Faulhaber. Regensburg, 1949. S. 49–65.

[60] См., напр., слова Григория Богослова, цитированные выше, с. 169, а также послание Михаила Александрийского, прочитанное на соборе 879–880 гг.: Mansi. XVIIA. Col. 429.

[61] *Will C.* Acta et scripta. P. 74: «Unde congruum prospeximus nostrum imperium et regni potestatem orientalibus transferri ac transmutari regionibus… quoniam ubi principatus sacerdotum et christianae religionis caput ab imperatore cœlesti constitutum est, justum non est ut illic terrenus imperator habeat potestatem» («Потому мы сочли подобающим нашей императорской и царской власти, чтобы она была перенесена и перемещена в восточные земли… ибо, где первенство среди священников и христианской веры было установлено Небесным Императором, несправедливо, чтобы там обладал властью земной повелитель император»).

[62] *Will C.* Acta et scripta. P. 85–89; *Jaffé.* Regesta. № 4333.

Без особого труда можно себе представить, что Керуларий смог обратить к своей пользе эту концепцию, утверждающую двойственный характер иерархической власти. *Regale sacerdotium* папы на Востоке соответствовало начавшей выдыхаться, но древней идее, которой «Константинов дар» придавал второе дыхание. Это объяснит, несколько лет спустя, «пурпурные сандалии» патриарха.

## Православная судьба «Константинова дара»

Это послание, подписанное Львом IX, пленником норманнов в Беневенто, и составленное тем же папой и кардиналом Гумбертом, было ли оно когда-нибудь отправлено или доставлено несколько месяцев спустя в Константинополь самими легатами? Еще не так давно утверждали, что оно так никогда и не достигло адресата, что текст «Константинова дара» оставался незнаком императору и патриарху и что аргументы, которые Рим черпал отсюда в 1054 г., не могли быть ни восприняты, ни отвергнуты[63]. Но ни одно из приводимых доказательств не кажется убедительным. То, что этот определяющий документ не был использован в полемике, за исключением туманного намека в папском письме, адресованном императору[64], лишь доказывает, что он не вызывал возражений. Воспринимаемый как исторический документ — быть может, лишь с некоторой долей сомнения, которую мы не можем измерить, — «Константинов дар», во всяком случае, не был воспринят как антивизантийское оружие, а, скорее, как аргумент против покровительственного отношения со стороны Западной империи. Он стал последним камнем в этой ладно сработанной конструкции, каковой и была константиновская легенда, созданная непосредственно на латинском Западе, но при активном содействии греческого Востока. В 1053–1054 гг. император Константинополя мог быть лишь жалким подобием той роли, которая выпала на долю его знаменитого предшественника, и того высокого христианского смирения, которое позволило ему даровать власть и независимость римским понтификам. Что же касается патриарха Нового Рима, то он, естественно, рассчитывал, по крайней мере, на часть тех привилегий, что были дарованы Церкви первым христианским императором, и у нас есть ряд указаний на то, что личность

[63] *Krause H.-G.* Das Constitutum Constantini im Schisma von 1054 // Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf / Hrsg. H. Mordek. Sigmaringen, 1983. S. 131–158. Пределы нашей книги не позволяют нам обсудить этот вопрос более основательно.

[64] *Will C.* Acta et scripta. P. 88. L. 6–25.

Сильвестра частенько использовалась в средине XI в., дабы подчеркнуть превосходство духовного над светским и унизить имперское величие[65]. И это никоим образом не оспаривалось.

Легенда оказалась самодостаточной. У ее истоков стоит убеждение, что Константин вовсе не был крещен на смертном ложе в Никомидии епископом-еретиком, но принял таинство сразу после видения «знамения победы» и своего обращения в Риме от руки папы, который его и наставил в вере[66]. Существенное отличие, если учесть, что эта версия наделяла императора одновременно политическим и религиозным «православием». «Акты Сильвестра», составленные в Риме во второй половине V в. и сразу же получившие повсеместную известность и греческий перевод, придавали этому эпизоду присущую им историческую значимость и уже затрагивали вопрос отношений между императорским институтом и Церковью, весьма приблизительно сообщая, что «на четвертый день [после своего крещения] [император] даровал привилегию Римской церкви и ее понтифику, предписывая, дабы во всем *Pax Romana* священники имели своим главой папу, так же как судьи имеют таковым правителя[67]», то есть так же, как представители гражданской власти единственным своим главой признают императора. Именно в этот момент в истории привился «Константинов дар», и становится понятно, что

[65] Иллюминированная псалтирь Vaticanus gr. 752, датируемая 1059 г., с особой настойчивостью указывает на прелюбодеяния и раскаяние Давида, демонстрирует суд Христа над Давидом и умножает нелепые образы святого Сильвестра, заставляя его вмешиваться в «покаяние» великих ветхозаветных царей. См.: *Kalavrezou-Maxeiner I.* Silvester and Kerularios // JÖB. 1982. 32/5. P. 453–458. Выводы предварительного исследования приведены в: *Kalavrezou I., Trahoulia N., Sabar Sh.* Critique of the Emperor in the Vatican Psalter gr. 752 // DOP. 1993. 47. P. 195–219. Представляется невозможным извлекать аргументы в том же духе из анализа «креста Михаила Керулария», который изображает святого Сильвестра и святого Михаила, но датировка которого XI в. весьма сомнительна. См.: *Jenkins R. J. H.* A Cross of the Patriarch Michael Cerularius; *Kitzinger E.* An Art-historical Comment // DOP. 1967. 21. P. 233–249 и критику датировки и атрибуции в: *Mango C.* La croix dite de Michel le Cérulaire et la croix de Saint-Michel de Sykéôn // Cahiers Archéologiques. 1988. 36. P. 41–49.

[66] См. выше, с. 190–191.

[67] Actus Silvestri / Ed. B. Mombritius // Sanctorium seu Vitae Sanctorum. Milano, 1480. P. 513. L. 17–18: «Quarta die privilegium ecclesiae romanae pontificique contulit, in toto orbe romano sacerdotes ita hunc caput habeant sicut omnes judices regem» («Четвертую привилегию жалует Римской церкви и понтифику, да во всех римских землях священники так имеют его главой, как судьи — царя»). По поводу собственно «Актов святого Сильвестра» упомянем здесь лишь некоторые исследования: *Lœnertz R.-J.* Actus Sylvestri. Genèse d'une légende. P. 426–439; *Pohlkamp W.* Textfassungen, literarische Formen und Geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten // Francia, Forschungen zur westeuropäischen Geschichte. Mittelalter. 1992. 19/1. S. 115–196.

среди восьми деяний, которые «Акты Сильвестра» представляют как первое законодательство христианизированной Империи, именно это привлекло особенное внимание фальсификатора, без сомнения, клирика римской канцелярии второй половины VIII в., озабоченного тем, чтобы как можно прочнее утвердить политические и территориальные основания Римской церкви перед лицом угроз, исходящих на сей раз не от все более и более отдаляющегося Востока, но от пробуждающегося Запада[68]. Это он сфабриковал тогда по случаю императорскую конституцию, собирая воедино в вводном *confessio* агиографические сведения, объясняющие это *donatio* благодарностью за физическое исцеление и спасение души императора, чему тот был обязан проповеди Сильвестра, и возвел в принцип, что преемники святого Петра должны обладать *potestas*, превосходящей власть императора. В тексте историческое воспоминание сопровождается конкретными распоряжениями. Папство получает не только властное превосходство, но *judicium*, юрисдикцию, распространяющуюся на патриархов Антиохии, Александрии, Иерусалима и Константинополя; Константин дарует папе Латеранский дворец, право ношения императорских облачений и инсигний (венец или диадема, *phrygium* или тиара, *superhumerale*, то есть λῶρος или *pallium*[69], пурпурная хламида, скипетр и хоругви), его эскорт должен был соответствовать императорскому, римское духовенство должно иметь, как и императорский Сенат, свои привилегии и должности; известно, что во время церемоний *ordo romanus* они, как сенаторы, садятся на коней в белых попонах и обувают сенаторские сандалии на белой подошве (*campagi* и *udones*). Поскольку Сильвестр отказался от золотого венца, который Константин

[68] «Constitutum Constantini» был издан (ed. H. Fuhrmann. Hanover, 1968). Мы обязаны издателю и другими фундаментальными исследованиями: *Fuhrmann H.* Das frühmittelalteriche Papsttum und die konstantinische Schenkung // Problemi dell' Occidente nel secolo VIII, Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto Medio Evo XX. Spoleto, 1973. P. 257–292; *Id.* Einfluss und Verbreitung der pseudo-isidorischen Fälschungen. Schriften der MGH. 24. I–III. Stuttgart, 1972–1974 (особенно: II. S. 354–407. См. также: *Levison W.* Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende. P. 159–247; *Lœnertz R.-J.* Constitutum Constantini: destination, destinataire, auteur, date // Aevum. 1974. 45. P. 199–245.

[69] Лорос, или лор (λῶρος), произошедший из консульской *trabea* и триумфальных одежд, представляет собой длинную орнаментированную перевязь, которую император и некоторые высшие сановники надевали поверх дивитесия, откуда и происходит его уподобление *superhumerale* и *pallium*. В эпоху Константина Багрянородного полагали, что лор, в особенности надеваемый на Пасху, уподоблял императора самому Христу, смерть и воскресение которого он символически представлял (De cerimoniis. II. 40. P. 637–639). В некоторых случаях традиция утратила изначальный смысл термина, и лор был уподоблен головному убору, см.: *Lœnertz R.-J.* Constitutum Constantini: destination, destinataire, auteur, date. P. 202–203.

снял со своей главы, дабы воздать ему честь, то император увенчал его тиарой, *phrygium*, предызображая будущий чин официальных процессий; *ad imitationem imperii nostri*, уточняет император, который оставил за собой в Риме лишь скромное служение «возничего святого Петра» (*beati Petri stratoris officium*), в обязанности которого входило вести под уздцы папского коня во время крестного хода. Дабы прочнее утвердить власть папы, Константин дарует ему той же конституцией, вместе с городом Римом и западными провинциями Империи, непоименованные многочисленные территории и города и объявляет о своем намерении перенести свою столицу на Восток, не считая приличным для себя, дабы «царь земной отправлял свою власть там, где самим Царем Небесным установлена *principatus sacerdotum et christianae religionis caput*». Из-за путаницы с именами в консульских датах этот акт одновременно относится к 315 и 330 гг., ко времени, наступившему сразу после легендарного римского крещения, и кануну основания Константинополя, к датам фиктивным, но стратегически важным, в которых новая формула власти обретает свой смысл.

В сентябре 1053 г. Лев IX оказался первым, кто вытащил этот документ из пыльных архивов или позаимствовал его из лже-Исидоровых декреталий, куда он был включен где-то около 850 г., и привел из него пространные выдержки, растолковывая их смысл. Мы не знаем, ни как, ни когда греки, уже изрядно подготовленные к восприятию «Константинова дара», действительно с ним познакомились. Исследователи рассчитывали найти какие-либо намеки в споре 968 г., в котором схлестнулся Лиутпранд Кремонский со своими константинопольскими слушателями, в особенности, когда западный епископ польстил своему хозяину, Оттону, тем, что отнес к его заслугам возвращение Римскому престолу западных территорий, которые еще Константин передал тому в дар, на что его восточный собеседник заметил, что эту миссию должен был исполнить император Константинополя, если бы Рим и папство не были столь мятежны[70]. В самом деле, здесь можно усмотреть элементы сильвестровской и константиновской легенд, которые могут предшествовать самому «Константинову дару». Пол Александер, указавший на это, предлагает рассматривать в качестве первого достоверного упоминания о «Константановом даре» один достаточно смутный отрывок из Иоанна Киннама, написанный в 1160-е гг., где эта тема используется против

[70] Legatio. 51 // Liudprandi Cremonensis Opera omnia. Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 156. P. 209–210; см. также: *Alexander P.* The Donation of Constantine at Byzantium and its Earliest Use against the Western Empire // ZRVI. 8. (Mélanges G. Ostrogorsky). 1963. P. 11–26.

идеи «раздвоения» Империи и претензий папы создать для Запада собственного императора[71]. Но трудно поверить, что «Константинов дар» не стал известен в Константинополе либо непосредственно из послания папы 1053 г., где он является ключевым аргументом, либо опосредованно, во время многочисленных бесед кардинала Гумберта в столице Востока. Даже если все греческие переводы, которые нам доступны, созданы значительно позднее и, похоже, не восходят непосредственно к латинскому тексту, использованному Львом IX[72], то практически несомненно, что содержание этого документа было известно в своих основных чертах уже в 1054 г.

Вальсамон, великий канонист конца XII в., который появится в следующей главе, ни на мгновение не сомневается, что с этим документом были издревле знакомы в Константинополе. Начальник патриаршей канцелярии (χαρτοφύλαξ), он был первым, кто откопал греческий текст, точно соответствовавший словам Льва IX, и никоим образом не рассматривал это открытие как случайное, придав находке официальное толкование. В своем комментарии к «Номоканону» (VIII, 1) он обращается к привилегиям Ветхого Рима, которыми Константинополь наделил Халкидонский собор, и официальному имени — Рим, которое за ним признает имперское законодательство. «Это те самые — присовокупляет он в виде дополнительной схолии[73], — привилегии святой Церкви Ветхого Рима, это то, о чем мы уведали из повеления, писанного святым и равноапостольным Константином Великим святому Сильвестру, который был тогда папой Рима [...]». Далее непосредственно следует текст самого «Дара». «Запомни добре, — продолжает канонист, — что со времени настоящего эдикта или императорского декрета (πρόσταγμα) святого Константина Великого римский папа властен превосходить все императорские полномочия, за исключением венца. Вот почему во всех процессиях, которыми он шествует, и в совершении им святой службы он имеет на главе лор[74], носит обувь

[71] *Ioannes Cinnamus*. Epitome. V, 7. P. 219–220. Отрывок относится к 1162–1164 гг.; «Constitutum Constantini» использовался здесь против папы и идеологии Гогенштауфенов.

[72] Две греческие редакции «Constitutum», известные нам благодаря Дмитрию Кидонису с XIV в. и Максиму и Андрею Хрисовергам с XV в., исходят от «латинофронов», которые во времена Латинской империи и Флорентийского собора были в добрых отношениях с доминиканцами в Пере и желали склонить греческую церковь к унии и подчинению Риму.

[73] Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. Ι. Σ. 144–149.

[74] Вальсамон, похоже, стал здесь жертвой путаницы, которая рассматривала лор как головной убор, см. примеч. 69, с. 304.

цвета истинного пурпура[75], ездит верхом с пурпурной уздой истинного пурпура, как император, и воздает честь тем, кто ему служит, имперскими должностями. Поскольку II собор [Константинопольский I, 381 г.] даровал архиепископу Константинополя все привилегии Ветхого Рима, то некоторые патриархи, как кир Михаил Керуларий и другие, стали надмеваться ими, но сие обернулось для них плачевно. Ничто не мешает почтить константинопольское духовенство этими достоинствами, пусть и не в полной мере. По сему эдикту хартофилакс имеет право воссесть на праздник святых нотариев (святые мученики Маркиан и Мартирий, нотарии епископа Константинопольского Павла Исповедника, около 355 г., память 25 октября / 7 ноября. — *Примеч. пер.*) на патриаршую лошадь с белой попоной. Ему полагалось бы, как кардиналу патриархата[76], покрывать голову золотой тиарой, которая хранится в хартофилакии. Но патриархи, которые занимали Александрийский престол, тоже стяжали право, уже после сего эдикта, служить, будучи украшены лором. Святой Кирилл Александрийский получил это разрешение от римского папы Целестина, когда он прибыл в Эфес сражаться против Нестория [на собор 431 г.]. И действительно, Целестин, который не смог прибыть в Эфес, дабы судить Нестория, дал свое согласие на то, чтобы даровать святому Кириллу председательство вместо себя. Дабы лучше показать, что он является местоблюстителем римского папы Целестина, он сидел облаченным в лор и судил Нестория. С тех пор александрийские патриархи совершают служение и возглавляют процессии с тем же лором, не подозревая истинной причины сего. Зри послание святого Целестина по сему поводу, которое обретается в Актах третьего собора».

Это позволяет нам лучше понять позицию Керулария, который основывает свои притязания на *regale sacerdotium* не только на тексте «Дара», касающегося лишь Рима, но и на том, что на соборах в 381 и 451 гг. эти привилегии были перенесены на Константинополь, и мы вдруг понимаем, что и все прочие патриархи мыслили так же, как он, даже если он и был единственный, кто следовал этой логике до конца. Вальсамон не согласен со столь вызывающими требованиями, но, похоже, нисколько не сомневается в подлинности «Дара» и тем более в праве Римского престола пользоваться здесь некоторым преимуществом. Если он видит

[75] Истинным пурпуром называют фиолетовый пурпур, сделанный на основе *murex*, в отличие от темно-красного пурпура. «Constitutum Constantini» не упоминает пурпурной обуви, но говорит вообще об инсигниях и *diversa ornamenta imperialia*.

[76] Уподобление в Константинополе хартофилакса (должность, которую занимал Вальсамон) патриаршему кардиналу выглядит весьма забавно.

пределы столь грубого перенесения этих прав на патриарха Нового Рима, то отмечает и некоторые императорские привилегии, которыми уже обладают или могли бы потребовать для себя восточные клирики и которые так или иначе связаны с «Даром». Иные времена, иное прочтение: Керуларий думал прежде всего о тех преимуществах, гарантированных «Даром», которыми патриарх мог воспользоваться в своем противостоянии с императором; Вальсамон, полтора века спустя, находит здесь аргументы в пользу «церковных архонтов», их независимости и их высокого статуса высших сановников[77].

Он возвращается к этому сюжету в своем комментарии на 28-е правило Халкидонского собора. «Сей канон, — пишет он во втором толковании[78], — предписывает, дабы архиепископ Константинополя пользовался привилегиям римского папы и был почтен, как и тот, во всех церковных делах, в соответствии с 3-м правилом II собора [Константинополь, 381 г.]. Некоторые, полагая, что он не получил никаких внешних отличий, которыми обладает папа, — ибо он не покрывает главу императорским лором, не шествует крестным ходом со скипетром, хоругвями и штандартами, не совершает подобающие императорам назначения на должности, не носит те же одежды, что и император, и не восседает на лошади, как то предписывает древний императорский декрет, писанный святым Константином Великим святому Сильвестру, папе римскому и его преемникам, — говорят, что каноны одряхлели, потеряв силу, основываясь на том, что не обретается в "Василиках", которые впоследствии произвели переложение и очищение [юридических текстов], никаких установлений, предписывающих, что восседающий на Константинопольском престоле имел бы привилегии римского папы, как мы это сами показали в VIII титуле I главы сего труда. Но я, как урожденный константинополец, который сделался по милости Божией важным соработником тресвятого престола Константинопольского [он был номофилаксом и хартофилаксом до того, как стать патриархом Антиохии], я желаю и хотел бы, дабы патриарх Константинополя без соблазна обладал теми привилегиями, которые ему дарованы святыми канонами».

[77] *Tiftixoglu V.* Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit // BZ. 1969. 62. S. 60–72.

[78] Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. II. Σ. 285–286; см. также: III. P. 149–150. Здесь читаются комментарии Вальсамона на 12-е правило поместного Антиохийского собора по поводу права апелляции, где присутствует следующее рассуждение: «Константинов дар» предоставляет императорские права папе, а II Вселенский (I Константинопольский собор) и IV Вселенский Халкидонский собор даруют Константинополю такие же привилегии, как и Риму: следовательно, патриарх, как и император, не должен подвергать эти решения сомнению.

Это еще одно доказательство того, что в обществе «Константинов дар» широко обсуждался и его положения соотносились с правилами соборов, возвышающими Константинополь на высоты Римских холмов. Некоторым уже приходила на ум мысль, что Василий I и Лев VI, кодифицируя и очищая древние законы, могли сознательно отринуть положения, где бы патриарху Константинопольскому усвоялось *regale sacerdotium*, имея при этом в виду патриарха Фотия. Вальсамон осуждает их из явно патриотических побуждений, и его благие намерения сопровождаются очевидным упреком тому, кто довел дело до скандала, дабы настоять на своих правах, — Михаилу Керуларию.

«Рассуждения о правах патриархов» закладывают, быть может, лишь основу идей Вальсамона, который по поводу именования «Вселенский», присущего исключительно титулатуре папы и патриарха Константинопольского, с чувством заявляет, что бес гордыни отделил римского папу от остальных святых патриархов и изолировал его на Западе. «Что же касается Константинополя, я не вижу его облаченным ни в одну из папских привилегий — он не облачается в лор императора в силу декрета, приписываемого святому Константину[79], он не совершает выходов в пурпурных сапогах, как это предписано [для папы], и он не использует никаких других регалий, дарованных Ветхому Риму, — и по сему "нога его ста на правоте" (Пс. 25: 12) [...]. И Отец [патриарх Константинопольский] не кичится своим титулом, провозглашая себя "Вселенским", хотя он и прославлен и именуется таковым»[80]. «Константинов дар» еще раз служит здесь основой, быть может, не без легкого сомнения в своей подлинности, чтобы установить весьма четкое различие между *regale sacerdotium*, дающим папе императорские привилегии и облачения (здесь и пресловутые пурпурные сапоги, так или иначе упоминаемые в греческой версии «Дара»), утверждающим его земную власть и тешащим его типично западную суетность, и духовной властью, которой обладает патриарх Константинопольский, признаваемый и прославляемый всеми, ибо он продолжает являть свою скромность, не придает значения регалиям и привилегиям и отвергается римского образа. Осуждение, предназначающееся папе, настигает и Керулария.

[79] Быть может, эта формула свидетельствует о некоторых колебаниях в отношении подлинности «Constitutum Constantini»; но это единственный отрывок, где ее можно усмотреть, и было бы преувеличением сказать, что подлинность текста в действительности ставилась под сомнение. (*Tiftixoglu V.* Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit. S. 68–69; здесь звучит критика работ Ф. Дольгера: *Dölger Fr.* Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner; *Id.* Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ettal, 1953. S. 110).

[80] Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. IV. Σ. 552–554.

# Глава VIII

# ПЕРЕД СУДОМ КАНОНОВ И ЛИТУРГИЙ XII–XV вв.

## Император-«исправник»

Уже с конца XI в. и вплоть до начала XIII столетия, а если быть более точным — начиная с понтификата Григория VII (1073–1085) и до конца правления другого папы — Иннокентия III (1198–1216), на христианском Западе, при дворах светских и церковных князей, с жаром обсуждался возникший здесь же вопрос: как соотносится королевская и императорская власть с властью епископов вообще и с властью римского понтифика в частности[1]? Грегорианская реформа, споры об инвеституре и неожиданные повороты судьбы Священной Римской империи пробудили к жизни многочисленные писания, *libelli*[2], где перечислялись разнообразные способы решения тех старых проблем, которые христианский Восток для себя решил давным-давно, но так и не удосужился выразить их в ясных теоретических понятиях, а именно: является ли царь еще и священником в некотором роде или остается всего лишь простым мирянином? Помазание на царство — той же оно природы, что и хиротония епископов, и дарует ли оно тому, кто его получает, реально или символически, хоть что-либо из архиерейских прав и привилегий? Дабы придать второе дыхание этой страстной полемике, вспоминали Мелхиседека, загадочного царя и священника Книги Бытия; на свет Божий

[1] Дабы уяснить смысл и содержание грегорианской реформы, стоит обратиться к полезному историографическому обзору П. Тубера: *Toubert P.* Église et État au XI siècle: la signification du moment grégorien pour la genèse de l'État moderne // État et Église dans la genèse de l'État moderne. Madrid, 1986. P. 9–22. Один из эскизов к этой главе уже был опубликован мной в книге: *Dagron G.* Le Caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XII$^{e}$ siècle // Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα. Κανονικὸ δίκαιο, κράτος καὶ κοινωνία / Ἐκδ. Ν. Οἰκονομίδης. Ἀθῆναι, 1991. Σ. 186–178.

[2] Libelli de lite imperatorum et pontificum sec. XI et XII / Ed. I. Dieterich // MGH. I–III. Hanover, 1891–1897.

извлекалась легенда о папе Сильвестре, получившем царский венец из рук самого Константина Великого и оставившем за императором лишь урезанные полномочия мирской власти; утверждали, что римские понтифики с тех самых пор обладают правом вмешиваться в назначение любого мирского правителя; вновь использовали историю со святым Амвросием Медиоланским, запретившим Великому Феодосию вступить под своды кафедрального собора в Милане и наложившим на него публичное покаяние[3].

Ни один из этих аргументов, которые можно найти, например, в трактате «Summa Gloria», написанном Гонорием Августодунским где-то после 1123 г.[4], не кажется нам заимствованным, по крайней мере непосредственно, из Византии, которая тем не менее достаточно часто ими пользовалась. Запад получил свое знание благодаря наследию древних и в силу этого общих для обеих частей Империи, текстов, но использовал его лишь для осмысления той системы политической и религиозной власти, которая была ему присуща. Никогда «основной вопрос» о священном характере царства не стоял здесь столь же остро, как на Востоке; однако ответы на него, изначально достаточно прямолинейные, быстро обросли нюансами, сглаживающими острые углы. Люди поняли, что они не могут однозначно ответить на этот вопрос ни «да», ни «нет» без того, чтобы не поставить под удар либо законность власти, либо власть Церкви. Как было превосходно показано Марком Блоком[5], Перси Эрнстом Шраммом[6] и Эрнстом Канторовичем[7], в этом случае всегда прибегали к неким компромиссным формулам, намеченным лишь

[3] См. выше, с. 142–143.

[4] Libelli de lite... III. P. 63–80.

[5] *Bloch M.* Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre. Strasbourg, 1924; 2-е изд. Paris, 1983. (Рус. пер.: *Блок М.* Короли-чудотворцы: Очерки представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Пер. и ком. В. А. Мильчиной; предисл. Ж. Ле Гоффа; послесл. А. Я. Гуревича. М., 1998. — *Примеч. пер.*)

[6] *Schramm P. E.* Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte: imitatio imperii und imitatio sacerdotii. Eine geschichtliche Beleuchtung des Dictatus papae Gregors VII // Studi Gregoriani. 1. 1947. P. 403–457; *Id.* Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert // Schriften der MGH. 13. I–III. Stuttgart, 1954–1956; *Id.* Kaiser, Könige und Päpste // Id. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. IV. 1. Stuttgart, 1970. S. 57–140.

[7] *Kantorowicz E.* The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology. Princeton, 1957; *Id.* Mysteries of State: An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins // Harvard Theological Review. 1955. 48. P. 65–91; перепечатано в: Selected Studies. New York, 1965. P. 381–398; *Kantorowicz E.* Mourir pour la patrie et autres textes. Paris, 1984. P. 75–103.

полутонами. Короли более не рассматривались как епископы, но и не растворялись в сонме мирян; все участники споров заключили негласную сделку, признававшую за государями права «как бы священников» в силу совершенного над ними помазания, которое символически вводило их в иерархию церковных чиновников, но в как можно низшем чине. Непреоборимое желание радикально разделить Церковь и политическую власть привело лишь к проведению весьма расплывчатых границ. Образно говоря, королям была пожалована епископская митра, епископов же увенчали королевской короной[8]. Как ни парадоксально это прозвучит, но современное Государство, создавая свою идеологию и имидж, с гораздо большим успехом использовало именно это сочетание символов власти, присущих церковникам и политикам, чем их действительное разделение, столь желательное и необходимое, но так никогда до конца и не осуществленное.

Маловероятно, чтобы эти великие западные споры имели какой бы то ни было отзвук на Востоке, до которого докатывалось лишь их слабое эхо. Но в самой Византии в это время тоже ощущались ветры перемен, если так можно назвать обновление церковных институтов, религиозной культуры и благочестия вообще, а не только утверждение независимости Церкви, которое на Востоке и на Западе имело совершенно различный смысл. Истоки происходящего стоит искать в XI в. и отнюдь не в противостоянии патриарха Михаила Керулария и современных ему императоров, этом отголоске прошлого, не имевшем продолжения, а в удивительном возрождении духовности, с которым связано имя Симеона Нового Богослова[9] и на которое иерархия взирала с подозрением, в появлении среди церковной элиты грамотного и образованного духовенства, которое брало на себя заботу об образовании и катехизации, занимало ключевые посты в патриархате (за его представителями числилось четыре или пять мест церковных архонтов[10]) и иногда снисходительно дистанцировалось от патриархов. Эти люди были предназначены к занятию наиболее значимых и почетных митрополий[11]. Искать истоки

[8] *Kantorowicz E.* Mysteries of State. P. 381.

[9] О прп. Симеоне Новом Богослове см.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Paris, 1980; 2-е изд. Нижний Новгород, 1996. — *Примеч. пер.*

[10] Это чины экономa Великой Церкви, ее сакелария и хартофилакса, а также препозитов сакелария и хартофилакса. Первые четыре отвечали за патриаршие финансы, и последний, весьма значимый (см. ниже, где речь пойдет о Вальсамоне), отвечал за архивы и канцелярию.

[11] См. исследование: *Tiftixoglu V.* Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit // BZ. 1969. 62. S. 25–72.

происходившего обновления стоит также и во все возрастающей роли постоянного патриаршего Синода в столице, созванного из митрополитов и архиепископов, оказавшихся по случаю в Константинополе, который теперь провозглашает не просто церковные каноны, приложимые к внутренней жизни Церкви, но синодальные определения, распространяющиеся на все стороны общественной жизни. Эта насыщенная обновленческая деятельность не была направлена против императора, который покровительствовал ей и зачастую ее возглавлял[12], но против наиболее консервативной части епископата, почивающей на лаврах своих привилегий и враждебной столичному централизму, что лишь усиливалось горечью утраты многочисленных малоазийских епархий, попавших в руки турок-сельджуков.

С тех пор как Комнинам удалось утвердить императорскую власть, и вплоть до великого имперского кризиса XIII в. (взятие Константинополя крестоносцами, арсенитская схизма, направленная против Михаила VIII Палеолога, и восстание Церкви против унии) это реформаторское движение покоилось на императорах и клире Святой Софии. Эдикт Алексея I о реформе клира, адресованный патриарху Николаю Грамматику и июньскому Синоду 1107 г., своей риторикой наметил что-то вроде программы действий: император обеспокоен состоянием, в котором находится Церковь, небрежением и безграмотностью духовенства, бездеятельностью провинциальных митрополитов, которые охотно пренебрегают обязанностями созыва ежегодных провинциальных соборов; он предлагает пересмотреть и более строго применять «Номоканон» и вводит новые правила выборов «дидаскалов» и их продвижения по службе[13]. Учащаются церковные протесты, иногда обоснованные, против изъятия священных сосудов, отправляемых в переплавку на нужды войны и выкуп пленных, против практики передачи церковного имущества в пожизненное или временное владение и управление мирянам, против перемещения епископов с кафедры на кафедру; но организованная оппозиция, которую можно было бы назвать для простоты «митрополитанской партией», оказывается враждебной любой реформе под предлогом сопротивления вмешательству императорской власти в церковные дела. «Диатрибы» Антиохийского патриарха Иоанна Оксита задают здесь тон и объясняют военные поражения Империи и все прочие несчастья того времени несправедливостями царствования, насильственным

[12] Эта мысль постоянно подчеркивается Э. Патлажан в многотомном издании: *Patlagean E.* Histoire du christianisme. V. P. 50–51.

[13] См.: *Gautier P.* L'édit d'Alexis I^er^ Comnène sur la réforme du clergé // RÉB. 1973. 31. P. 165–201.

захватом власти в 1082 г., непосильным налоговым бременем, распутным образом жизни императорской семьи, призывают к покаянию и вспоминают блаженные времена, когда Михаил III и патриарх Фотий в 860 г. сокрушили русский флот, осаждавший Константинополь, лишь тем, что вышли крестным ходом с мафорием Божией Матери на стены города[14]. Враг еще более ясно предстает в выпадах Никиты Анкирского против духовенства Великой церкви: «Бриарий, поток, который уносит все, полип, который присосался к скалам, пиявка [...]»[15]. Традиционная историография полагает, что Алексей воспользовался конфликтом между митрополитами и клиросом Святой Софии, чтобы вмешаться в церковные дела, но также можно сказать, что и митрополиты используют малейшую слабость политической власти, чтобы в очередной раз потребовать для себя полнейшей независимости и постараться вывести императора «за скобки».

Мануил Комнин тоже хочет быть реформатором. Он основал монастырь Κατασκέπη близ Черного моря, чтобы противопоставить образ безземельной иноческой общины, пребывающей в молитве, традиционному монашеству, увязшему в сельском хозяйстве[16], и, подобно Никифору Фоке, способствовал взлету Афона. Он хотел умереть монахом[17]. Он не ограничился тем, что окружил себя богословами, учителями и клириками Святой Софии[18], он сам проповедует, устремляясь в экзегезу и богословие[19], созывает соборы, которые осуждают всевозможные еретические шатания и утверждают Православие, и председательствует на них[20]; он осуществляет многообразную церковную деятельность, зачастую весьма некстати, бросающую тень на светлый образ реформатора, но целиком вписанную в экклесиологию того времени, которая, как полагали в XII в., полностью соответствовала замыслу Константина Великого.

---

[14] См.: *Gautier P.* Diatribes de Jean l'Oxite contre Alexis Ier Comnène // RÉB. 1970. 28. P. 5–55.

[15] *Darrouzès J.* Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. Paris, 1966. P. 44, 200.

[16] *Nicetas Choniates.* Historia / Ed. J. L. van Dieten. Berlin, 1975. P. 206–207.

[17] Ibid. P. 221–222.

[18] Никита Хониат упоминает имена Сотириха Пантевгена, Михаила Фессалоникийского и Никифора Василиакиса, все они были осуждены соборами 1156–1157 гг., посвященными спорам о Евхаристии.

[19] См. надгробное слово, в котором Евстафий Солунский подчеркивает его достоинство дидаскала и богословскую образованность и утверждает, что тот смог утвердить единство Церкви, сравнивая его со святым Павлом: Eustathii metropolitae Thessalonicensis opuscula / Ed. G. L. E. Tafel. Frankfurt a/M, 1832. § 35, 37–40. P. 204–205; см. также ниже, с. 332.

[20] См.: *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie // TM. 1967. 2. P. 210–226.

Дабы оправдать вмешательства императорской власти, принципа икономии было вполне достаточно. Он позволял императору временно отменять действие законов и, по мнению некоторых, даже канонов ради общего блага, то есть осуществления собственной политики; он прикрывал деспотическую власть целомудренной вуалью и во всяком случае не нуждался в теории, дабы оправдать давно сложившуюся практику. На самом деле этим термином размахивали некоторые услужливые юристы и канонисты, дабы доказать, например, что государь волен раздавать клирикам светские должности, несмотря на запрещение канонов, и разрешать браки в запрещенных степенях родства вопреки церковным прещениям. Однако понятие икономии связано с жаркими спорами, общепризнанными злоупотреблениями императорской власти и памятью великих святых Максима Исповедника и Феодора Студита, которые желали ограничить ее применение и принципиальность которых продолжала служить хорошим примером. Современники Комнинов и последующие поколения использовали этот принцип в разумных пределах и воспользовались благоприятной ситуацией, чтобы вновь заговорить о праве вмешательства императора в церковные дела и оправдывать его по существу. Феодор Вальсамон пошел дальше всех по этому пути, но здесь стоит вспомнить и Димитрия Хоматина, который в начале XIII в., имея в виду Мануила I Комнина, набросал перечень его прав[21]: император председательствует на соборах и придает их решениям законную силу, утверждает церковную иерархию, издает законы о поведении и статусе клириков, в число которых включается не только придворный клир, но и духовенство общей церковной юрисдикции, вимы, производит замещение вакантных кафедр и перемещение епископов[22], может возводить епархию в ранг митрополии, «дабы почтить человека или город». Проведенная таким образом граница приращения императорского домена включает в себя несколько пререкаемых наделов, но все это — во имя права, которое предоставляют императору его статус и его титул «общего эпистемонарха Церквей».

Выражение стоит того, чтобы на нем остановиться[23], поскольку не Хоматин его выдумал: оно появляется в официальной терминологии

[21] Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata / Ed. J. B. Pitra. Paris, 1891. VI. Col. 632 (№ 157, Ответ 4 Кавасиле); Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. V. Σ. 429. Продолжение этого текста, воспроизводящего Вальсамона, см. ниже, с. 337.

[22] Эта тема затрагивается в письме Константина Кавасилы, епископа Диррахия, которому Хоматин и отвечает. Он приводит в пример Мануила Комнина, повелевшего Синоду своей простагмой принять отречение Евстафия от кафедры в Мирах и переместить его в Солунь.

[23] См. в особенности: Στεφανίδης В. К. Οἱ ὅροι ἐπιστήμη καὶ ἐπιστημονάρχης παρὰ τοῖς Βυζαντινοῖς // ΕΕΒΣ. 1930. 7. Σ. 153–158; *Macrides R.* Nomos and Kanon on paper and

в эпоху Мануила Комнина. Мы имеем дело с попыткой прояснить суть вещей, подобной той, что имела место во времена Константина Великого и была связана с его статусом «общего» или «внешнего епископа», однако является лишь ее жалким подражанием. В монашеском быту, откуда это слово и было заимствовано и которым оно и ограничивалось, эпистемонарх должен был наблюдать за внешним видом монахов, за их участием в службах и точностью исполнения ими послушаний; он лишь указывал на формальное нарушение дисциплинарных норм, но не создавал эти нормы, наказывая, подобно экклесиарху, лишь формальные нарушения, никогда не посягая на управление монастырем. На протяжении VI–XII вв., судя по уставам прп. Саввы Освященного[24], Студийского монастыря, реформированного Феодором[25], Великой Афонской лавры[26], Евергетидского монастыря или типика Богородицы Κεχαριτομένη 1118 г.[27], его должность оставалась достаточно вторичной. Воспринятый метафорически как титул, оправдывающий дисциплинарные вмешательства светской власти в церковную жизнь, этот термин может отражать общую идею о том, что император есть «мирская рука» Церкви, и посему полностью соответствовать той клятве, которую позднее, согласно «Трактату о службах» псевдо-Кодина (XIV в.), государи приносили в момент их венчания на царство, где они обещали быть защитниками, *defensores*, церковных институтов. Но императоры XII в. понимали это иначе. В синодальном акте о смещении патриарха Косьмы, виновного в том, что он причащался вместе с богомилом Нифонтом (1147 г.), уточняется, что Мануил произвел дознание обвиняемого «в силу своих полномочий и мудрости эпистемонарха»[28]. В простагме 1166 г., постановляющей, что

in court // Church and People in Byzantium / Ed. R. Morris. Birmingham, 1990. P. 61–85 (особенно p. 63–64). (См. также: *Вальденберг В. Е.* История византийской политической литературы. СПб., 2008. С. 282, 508 (примеч. XXIX). — *Примеч. ред.*)

[24] *Дмитриевский А. А.* Киновиальные правила преп. Саввы Освященного, врученные им пред своей кончиной преемнику своему игумену Мелиту // Тр. Киевской духовной академии. Январь. № 1. Киев, 1890. С. 170–192; особенно с. 182.

[25] Hypotyposis. PG. 99. Col. 1709; Epigrames. 8 // Theodores Studites. Jamben auf Verchiedene Gegenstände / Hrsg. P. Speck. Berlin, 1968. S. 129, где Феодор Студит говорит о нескольких эпистемонархах. См. также: *Thomas J., Constantinides Hero A.* Byzantine monastic Foundation Documents (DOC. XXXV). Washington, 2000. I. P. 93, 107.

[26] *Meyer Ph.* Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Leipzig, 1894. S. 125. Должно иметь одного или, если возможно, двух эпистемонархов. См.: *Thomas J., Constantinides Hero A.* Byzantine monastic Foundation Documents. I. P. 216, 224.

[27] Le Typikon de la Théotokos Evergétis / Éd., trad. P. Gautier // RÉB. 1982. 40. P. 21–23, 39, 71–73; 1985. 43. P. 73–75. См.: *Thomas J., Constantinides Hero A.* Byzantine monastic Foundation Documents. II. P. 492, 655, 684.

[28] Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. V. Σ. 309. L. 8–10.

браки в седьмой степени родства будут запрещены и наказуемы разлучением супругов, Мануил объясняет, что сделал это по совету Синода, который вопросил его мнение из уважения к его «правам эпистемонарха»[29]. В протоколе официального провозглашения этой простагмы на Синоде 25 апреля того же года хартофилакс Иоанн Агиорит вновь упоминает и риторически подчеркивает это выражение, где император прикровенно сравнивается с Моисеем и откровенно с Соломоном и где сам Господь Бог дарует ему власть эпистемонарха над своей Церковью, что выходит за пределы компетенции, связанной с простой регистрацией нарушений[30]. Очевидно, Исаак Ангел не видел для себя ничего привлекательного в том, чтобы быть простым исполнителем, когда в новелле 1187 г., устанавливающей условия действенности синодальных назначений на церковные должности, он считает нужным уточнить, что митрополит Кизический пожелал, дабы его жалоба была исследована совместно императором и патриархом, учитывая, что «его царственное достоинство восприняло служение эпистемонарха Церкви Того, Кто его помазал и сделал императором, сообщив ему таким образом право исправлять то, что не соответствует церковным канонам»[31].

В других текстах этой эпохи можно встретить попытки навести всеми возможными способами с помощью этимологических изысков глянец на этот термин, несколько обесцененный тогдашним словоупотреблением. Анна Комнина ставит Алексею I в заслугу то, что он ввел в обиход новые титулы, в особенности «севаст», и прибавляет: «Если рассматривать искусство властвовать как науку (ἐπιστήμη) и некую высшую философию, как искусство искусств и науку наук, то мой отец достоин восхищения, ибо он как некий ученый (ἐπιστήμων) и зодчий изобрел в Империи новые титулы и новые наименования. Если знатоки словесных наук изобретали подобные наименования для ясности выражения, то знаток искусства управлять государством (ἐπιστημονάρχης τῆς βασιλείας) нередко вводил новшества (ξενίζων — вызывал удивление) как в распределении должностей, так и в их наименованиях, делая все это для блага государства»[32]. Анна писала в 1140-х гг., и именно этим временем,

[29] *Zepos.* Jus. I. P. 409. L. 6–7; *Dölger.* Regesten. № 1468.

[30] *Simon D.* Ein Synodalakt aus dem Jahre 1166 // Fontes minores. 1. Frankfurt a/M, 1976. S. 125. L. 11–12; *Grumel–Darrouzès.* Regestes. № 1072; серьезный комментарий сделан в работе: *Hunger H.* Kanonistenrhetorik im Bereich des Patriarchats am Beispiel des Theodoros Balsamon // Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα. Σ. 37–59 (особенно σ. 55–59).

[31] *Zepos.* Jus. I. P. 430; Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. V. Σ. 314; *Dölger.* Regesten. № 1572 (который неверно датирует этот акт 10 сентября 1186 г.).

[32] *Anne Comnenos.* Alexios. III, 4, 2 / Éd., trad. B. Leib. Paris, 1967. I. P. 114 (*Анна Комнина.* Алексиада / Пер. с греч. Я. Н. Любарского. СПб., 1996. С. 123. — *Примеч. пер.*).

а не царствованием ее отца стоило бы датировать появление такой титулатуры. Во всяком случае, именно ко времени царствования Мануила Комнина относятся творения Евстафия Солунского, который широко использует редкое слово «эпистемонарх» и его производные по отношению к самому Богу или к ветхозаветным патриархам и который, прилагая их к императору, вроде бы связывает их с той святостью, которая рождается в помазании на царство[33].

То, что этот термин был облагорожен и вошел в политическую идеологию Комнинов, без сомнения, объясняет, почему он вновь был использован Михаилом VIII Палеологом после освобождения Константинополя и послужил ему надежной защитой от церковных нападок. Патриарху Арсению, который в 1265 г. отказался участвовать в церковном суде, ибо он происходил в присутствии императора, было заявлено, что, «поскольку император, как эпистемонарх, имеет право участия в церковных делах, не праведно и не разумно обсуждать столь важные вопросы без его участия»[34]. В простагме 1270 г. Михаил VIII вновь напоминает о своем титуле эпистемонарха Церкви, дабы принудить патриарха Иосифа I сообщить диакону Феодору Скутариоту, которому он даровал имперский титул δικαιοφύλαξ, соответствующий ранг в иерархии церковных архонтов[35]. Чтобы уладить это никчемное дело, император, весь пропитанный духом Комнинов и учениями Вальсамона, ни секунды не колеблется, дабы заявить, что избрание патриархов должно соответствовать выбору императоров и что церковные послушания есть лишь образ придворных должностей, как на это указывает «Константинов дар». Мы понимаем тем самым, в каком смысле употребляется титул эпистемонарха и что он под собой подразумевает. Но это слово уже не обладало прежней магией. Церковь тогда не была безгласной; она воспользовалась серьезным кризисом, вызванным унией, чтобы ограничить «эпистемонархию» ее земными и весьма скромными пределами. Константинопольский иеромонах Иов Иасит от имени патриарха Иосифа несколько позже 1273 г. предложил ей следующее определение: «То правда, что

[33] Eustathii metropolitae Thessalonicensis opuscula. P. 21. L. 8; 50. L. 20–21; 66. L. 77–78; 87. L. 13–14; 145. L. 55–56; 230. L. 80–81; 257. L. 87–88.

[34] *Georgius Pachymeres.* Historiae. IV. 4 // Relationes historiques / Éd. A. Failler, V. Laurent. Paris, 1984. II. P. 340–341. (Георгия Пахимера история о Михаиле и Андронике Палеологах: В 13 кн. Т. I: Царствование Михаила Палеолога. С. 238. Ср.: «Судить патриарха в присутствии царя, вельмож и мирян, в царских чертогах и под непосредственным влиянием царя, вооруженного мщением, вовсе не следует и незаконно». — *Примеч. пер.*)

[35] См. две простагмы, изданные в: *Zepos.* Jus. I. P. 502–504 (P. 503. L. 15 по поводу титула «эпистемонарх»); *Dölger.* Regesten. № 1972–1973; по поводу самого дела см.: *Darrouzès J.* Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine. Paris, 1970. P. 109–110.

тот, кто носит диадему, сам получил должность и титул эпистемонарха святых Церквей, но это не связано с избранием, смещением, наложением наказаний и отлучений или совершением некоторых иных деяний или назначением епископов, но в соответствии со смыслом слова сама эпистемонархия состоит [для императоров] в умелом утверждении чина и порядка глав Церквей[36] и придании своей властью силы закона каноническим декретам, которые те принимают. Если эти декреты суть воистину каноничны, то не в его власти как эпистемонарха противиться и противостоять им по праву сильного, ибо тем более не будет соответствовать его мудрости нарушать каноны. Сия роль эпистемонарха дана ему постольку, поскольку он был признан христианнейшим и благочестивейшим: посему он должен воздать своей матери-Церкви долг за некогда полученное научение, охраняя ее и поддерживая в бытии с великим почтением, в обмен не только на то млеко, которым она его вскормила, то есть начальное наставление в вере, но и за тот хлеб, который он вкушал, пищу благочестия и совершенного приобщения к догматам, мужескую пищу»[37]. И весьма не случайно патриарх Иосиф предпринимает скандальный шаг, вычеркивая из своего завещания традиционно прилагаемый к императору титул «святой», оправданный помазанием, получаемым непосредственно от Бога[38].

Итак, мы возвращаемся к классической схеме двух властей, но независимость Церкви оборачивается погребальным звоном для реформаторских идей предшествующего столетия.

## Феодор Вальсамон и императорская харизма

Титул эпистемонарха сам по себе был лишь удобной, хотя и двусмысленной ширмой, которая позволяла избегать неуместных вопросов по поводу оснований более или менее признанных императорских прав. По счастью, мы обязаны одному из тех образованных клириков, о значении которых для XII столетия мы уже говорили, великому канонисту Феодору Вальсамону, более глубоким анализом этого

[36] То есть уважать сложившуюся к его времени церковную иерархию и диптихи.

[37] Réponse du patriarche Joseph sur les propositions faites en faveur des Latins // Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277) / Éd., trad. V. Laurent, J. Darrouzès. Paris, 1976. P. 236–239. Ответ был написан Иовом Иаситом через некоторое время после «Томоса», содержащего императорские предложения 1273 г.

[38] *Georgius Pachymeres.* Historiae. IV. 4. P. 638–639. По поводу соотношения помазания на царство и титула «святой» см. выше, с. 200–203, и ниже, с. 334 и след. (Георгия Пахимера история о Михаиле и Андронике Палеологах: В 13 кн. Т. I. С. 468. — *Примеч. пер.*)

вопроса. Значение этой личности в спорах о священническом характере власти императора таково, что нам следует поближе с ним познакомиться[39].

Его биография остается загадкой до тех пор, пока в 1170-е гг. он не становится «совершеннейшим диаконом», номофилаксом и хартофилаксом Константинопольского патриарха, то есть оказывается в том чине, который начиная с реформы Алексея I Комнина стал обозначать что-то вроде викария патриарха «по общим вопросам», его полномочного представителя, официального посредника во всех отношениях с духовенством, не только заведующего архивом, но руководителя администрации, составляющего, утверждающего и рассылающего послания и указы, осуществляющего чиновный контроль за назначениями и рукоположениями и — большая проблема того времени — за регулированием браков, осуществляя права, присущие патриарху как столичному епископу[40]. Он чрезвычайно гордится своей должностью и умеет извлекать из доставшейся ему власти преимущества, тем более существенные, что патриаршие определения и имперское законодательство зачастую касаются одних и тех же вопросов; таким образом, хартофилакс занимал стратегическую позицию там, где решались проблемы, порожденные столкновением интересов. Вальсамон целеустремлен и амбициозен; он весьма щепетилен и обидчив, по крайней мере в том, что касается вопросов этикета. Став где-то сразу после 1180 г. патриархом Антиохии и всего Востока и получив громкий, но, скорее, почетный, титул, поскольку сам Вальсамон не мог, да и нисколько не желал занять престол на завоеванных Исламом территориях, он не оказывается столь любезен, чтобы сообщить нам что-либо о своих новых обязанностях. Он лишь пускается в пространные рассуждения, призванные обосновать собственное право на торжественное перемещение на Константинопольскую кафедру в преднесении дикирия, знаменующего его право учить и наставлять. Его беспринципность вызывала порой улыбку современников. Никита Хониат рассказывает, что император Исаак II

[39] Помимо устаревших энциклопедических статей и посредственной монографии (*Stevens G. P.* De Theodoro Balsamone. Analysis operum ac mentis iuridicae. Roma, 1969) в отношении Вальсамона и истории его трудов мы располагаем достаточным количеством статей, опубликованных в сб.: Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα, из которых нужно отметить следующие: *Gallagher C.* Gratian and Theodore Balsamon: Two Twelfth-Century Canonistic Methods Compared. P. 61–89; Πιτσάκης Κ. Ἡ ἔκταση τῆς ἐξουσίας ἑνὸς ὑπερορίου πατριάρχη: ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας στὴν Κωνσταντινούπολη τὸν 12ο αἰῶνα. Σ. 91–139; *Tiftixoglu V.* Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon. Mit einem Exkurs über die unbekannten Kommentare des Sinaiticus gr. 1117. S. 483–532.

[40] *Darrouzès J.* Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine. P. 336–349.

Ангел специально прибег к его советам, дабы выяснить, может ли император, вопреки существующим правилам, назначить одного из патриархов «в изгнании» на вдовствующую кафедру Нового Рима. Полагая, что речь идет о нем самом, Вальсамон с великим тщанием обосновал возможность такого перемещения и даже интриговал в Синоде в пользу именно такого решения; и тут же, в феврале 1189 г., был посрамлен, увидев, как на Вселенский престол возводится патриарх Иерусалимский Досифей[41].

Вальсамон родился в Константинополе между 1130-м и 1140-м гг. Он, где может, подчеркивает свою принадлежность к жителям столицы (πολίτες), и все его рассуждения так или иначе заканчиваются похвалой Новому Риму, его превосходству, правам и преимуществам, цельности его богослужебной традиции, особенно впечатляющей на фоне расколотого Востока, где большинство христиан живет в условиях арабской или тюркской оккупации. В его время историческая действительность привносит новые сложности церковно-административного характера, к которым современные канонисты обращаются достаточно часто: таковы, например, проблемы вакантных кафедр, статуса изгнанных из своих епархий епископов или назначенных *in partibus infidelium* и в силу обстоятельств не могущих прибыть к месту своего служения. Эти проблемы, как и прочие, во множестве своем возникают уже во второй половине XI в. и остаются неразрешенными. Так, например, какие отношения подобает установить между различными частями христианского мира, который уже более не подчиняется единой политической власти? Какова должна быть степень чаемой гармонии? Где проходит граница между местечковыми особенностями, терпимыми в силу существующих культурных различий, спорной канонической практикой и действительными отступлениями от истинной веры? В чем, в конце концов, заключается «ромейство» христианского мира, ставшего многополярным? Все христиане серьезно озабочены этими вопросами. Константинопольский патриарх и его Синод должны ответить на ряд вопросов, заданных по просьбе христиан, живущих в странах и владениях Сарацинских, через смиреннейшего патриарха Александрии Марка, и большинство из них свидетельствует, что жизнь там протекает с явной оглядкой на «Большого брата» — Константинополь: «Литургии, певаемые на землях

[41] *Nicetas Choniates*. Historia. S. 407–408. (К сожалению, русского перевода этой части сочинения Хониата не существует. См.: *Никита Хониат.* История, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина. Т. 1. (1118–1185) / Пер. под ред. В. И. Долоцкого. (Византийские историки, переведенные с греческого при С.-Петербургской духовной академии. [Кн. 3].) СПб., 1860. — *Примеч. пер.*)

Александрии и Иерусалима и почитаемые написанными апостолом Иаковом, братом Господним, и Марком, апостолом, приемлются ли они Святой и Соборной Церковью?»[42]; «Шестьдесят книг Закона, которые именуются Василики, не известны в наших местах. Посему мы пребываем в неведении о том, что повествуют сии книги, и желаем знать, не предосудительно ли это?»[43]; «Спасительно ли, что православные сирийцы и армяне, как и верные в других странах, служат на своем собственном языке, или же они обязаны славить Господа по книгам языка греческого?»[44] Первый вариант ответов, составленный Иоанном Халкидонским, показался Синоду слишком вялым по форме и рыхлым по содержанию, и Вальсамон активно берется за дело. В феврале 1194 г. он решительно отказывает литургиям апостолов Иакова и Марка в праве на существование, дозволяет употребление местных языков за богослужением, но лишь в той степени, в которой существующие переводы сделаны с «добрых» греческих образцов, и напоминает, наконец, что высшее определение «ромейства», очевидно продиктованное текущей политикой, связано с тем, чтобы «жить по римскому закону». Вальсамон не стремится привести все к общему знаменателю, руководствуясь лишь имперскими амбициями; ссылка на Константинополь, на его Церковь, его императора и его традиции есть для него единственное средство сохранить хотя бы внешнее единство распадающегося христианского мира. Его идеи в чем-то похожи на «грегорианскую реформу», но с точностью до наоборот: здесь единство христианства обеспечивается всеобщим признанием императорской власти, там — папской супрематией.

Как мы видели, Вальсамон не испытывает ни малейшей симпатии к папе и в своем тщеславии совершенно не считается с другими восточными патриархами, но он переносит образы Ветхого Рима на Константинополь, руководствуясь одной весьма простой причиной: если «Константинов дар» наделил римского папу императорскими правами, то II и IV Вселенские соборы уравняли в правах Константинополь и Рим. Следовательно, везде, где канонические тексты говорят о Риме, следует читать «Константинополь», и патриарх Константинопольский вправе потребовать для себя «полуимператорских» привилегий. И если он мудро и с подобающим смирением воздерживается от этого, то лишь потому, что римский император, покинув Рим Ветхий, ныне властвует в Риме Новом, сохраняя при этом свои «полуепископские» права. Посему

[42] Вопрос 1: Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. IV. Σ. 451, где ответ Вальсамона естественно дополнен его комментариями на 32-е правило Трулльского собора: ibid. II. Σ. 377–378.

[43] Вопрос 4: Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. IV. Σ. 451.

[44] Вопрос 6: Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. Σ. 452–453.

главной проблемой становится умение очертить и согласовать полномочия обеих властей, либо противопоставляя их, либо подчеркивая их кровное родство.

Именно здесь и берет свои истоки главное творение Вальсамона, его знаменитые «Толкования» на «Номоканон», канонический сборник, созданный еще в конце VI в. и отредактированный в 883 г., который своей формой соединил уже существующие сборники церковных канонов[45] и императорское законодательство, относящееся к тем же вопросам и *a priori* допускающее взаимное согласование и дополнение. Не вдаваясь в детали, скажем лишь, что византийское право хотя и имеет две формы (закон и канон) и два источника (воля императора и воля Церкви), но не является «раздвоенным», поскольку император не только провозглашает каноны в согласии с епископатом, но и в принципе признает их преимущество по отношению к гражданскому законодательству. В истории всегда старались выявить возможные противоречия и избегнуть четкого разграничения полномочий. В ответ на просьбу императора Мануила и патриарха Михаила Анхиала Вальсамон между 1170 и 1178 гг. пытается согласовать различные толкования. У него просят не переписать «Номоканон», но объяснить в свободной форме неясные места и возможные случайные противоречия, указать на прежние законы («Кодекс» и «Новеллы» Юстиниана), которые, не будучи приняты в последней кодификации «Василик» (в редакции Василия I и Льва VI конца IX в.), утратили свое значение в силу принципа предпочтения, отдаваемого новому закону: *lex posterior derogat legi priori*.

Вальсамон как канонист оказывается, таким образом, лицом к лицу со всеобщей правовой традицией, которую он в данном случае не намерен создать заново, как Грациан на Западе, но привести в согласие, показать ее внутреннее единство, обеспеченное высшей ссылкой на восточное ромейство, из которой вырастает образ «единства двойственной власти», который легко возвести в общий принцип. Поэтому не стоит удивляться, что место императора в Церкви есть один из затрагиваемых сюжетов, к которому Вальсамон без конца возвращается, и приписывать теорию императора-полуепископа, в которой всегда видели официальное выражение восточного цезарепапизма, единственно лести и приспособленчеству[46]. Это дело обстоятельств в той же мере, что и личного темперамента.

[45] Формально установленным 2-м правилом Трулльского собора.

[46] По мнению С. Троицкого, поддержанному К. Галахером (*Gallagher C.* Gratian and Theodore Balsamon: Two Twelfth-Century Canonistic Methods Compared. P. 79) и к которому мы обратимся ниже, с. 372, примеч. 48, Вальсамон оказался более ответственным за углубление раскола между Востоком и Западом, чем даже Фотий и Керуларий, и его аргументы в пользу помазания на царство были новшеством для XII в.

Да и ума тоже, ибо великая заслуга Вальсамона состоит в том, что он переступил надуманную проблему различий между Церковью и Государством и преодолел узкий взгляд на традиционные прерогативы императора, который был присущ его предшественнику Иоанну Зонаре, дабы набросать что-то вроде теории для сложившейся на Востоке практики: если император зачастую действует как епископ, то лишь потому, что его власть носит двойственный характер. Эта двойная ответственность, светская и духовная, может быть понята лишь через почти священнический характер царской власти, зиждущийся на помазании. Через восемь столетий после Константина риторика «как если бы» стала теоретическим подходом к находящейся под угрозой традиции. Вальсамон оказывается весьма осторожен в своих выводах: его мысль приобрела отчетливость лишь с течением времени и нашла свое выражение в сложном обыгрывании переосмысленных цитат; у него хватает ума не высказываться окончательно и определенно по жгучим вопросам современности. Однако его труды тут же были оспорены, и рукописная традиция является тому доказательством: кодекс Sinaiticus gr. 1117 воспроизводит его труд с соответствующими комментариями, написанными до 1195 г., где анонимный автор не соглашается с ним в ряде существенных моментов[47].

Используя вырванные из контекста фразы и упрощая трудноуловимые и зачастую противоречивые идеи, можно попытаться свести мысль Вальсамона к следующему: Церковь подчинена власти императора и патриархов. Это аксиома. Но на чем основывается власть императора? На его роли эпистемонарха — таков обычный ответ, то есть на признаваемой за ним дисциплинарной функции. Вальсамон не отрицает возможности такого объяснения и использует его от случая к случаю, например в связи с правом апелляции к императору в церковных делах, чтобы показать, что решения патриаршего суда не могут быть обжалованы по причине высоты его иерархического ранга, но что император в своем качестве эпистемонарха Церкви может быть судьей патриарху, если ему будет предъявлено обвинение в святотатстве (ἱεροσυλία) или неправославии[48]. И в самом деле, ничего нового. Гораздо более провокационно мнение, которое Вальсамон приписывает другим, но которое он сам, похоже, разделяет[49]: император не подчиняется ни законам, ни канонам, — поскольку оно распространяет устаревшую диалектику, повествующую

[47] См.: *Tiftixoglu V.* Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon. Mit einem Exkurs über die unbekannten Kommentare des Sinaiticus gr. 1117. S. 483–532.

[48] Толкование на 12-е правило Антиохийского собора: Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. III. Σ. 146–150, в особенности σ. 149, где Вальсамон выражает свое частное мнение.

[49] Толкование на 16-й канон Карфагенского собора: Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. III. Σ. 342–351 (в особенности σ. 349–350).

об императоре — «живом законе»[50], на закрепленный за Церковью удел, и в принципе предполагает, что «нормы власти», как скажет чуть позднее Димитрий Хоматин, суть выше «норм права»[51]. Но если взглянуть на дело повнимательнее, то у Вальсамона речь идет исключительно об обосновании некоторого числа признаваемых за императором прав (особенно тех, которые во имя «принципа соответствия» согласуют политическую географию и церковную иерархию)[52] и о придании всеобщего характера той свободе, с которой император всегда прибегал к принципу «икономии», то есть свободе от канонических правил во имя высших соображений (например, пишет он, даровать клирикам или монахам административные или политические должности или послушания, в принципе несовместимые с их статусом и обетами). Но оригинальность Вальсамона по-настоящему проявилась лишь тогда, когда он привносит в эти оправдания, которые он полагает недостаточными, идею о том, что император обладает и «епископскими правами»[53] и что его власть в Церкви осуществляется как над душами, так и над телами верных и в этом смысле оказывается выше власти патриарха, с которым он разделяет честь благословения дикирием[54].

Вальсамон возвращается, таким образом, к проблеме, которую считали совершенно неразрешимой, — проблеме священного царства и выстраивает свои аргументы вокруг двух основных позиций: вхождение в алтарь и помазание на царство.

По поводу первого из них мы уже видели, что церемониал X в., который не изменился и в XII столетии, пребывает некоторым образом в замешательстве: он допускает императора в алтарь во время малого входа, но потом держит его на удалении в продолжение всей Литургии.

---

[50] См. выше. с. 33–34, примеч. 31–33.

[51] См. выше, с. 32. (Demetrii Chomateni Ponemata diaphora. P. 352. 272 sq. — *Примеч. ред.*)

[52] См. ниже, с. 389.

[53] Выражение, которое мы встретим в дальнейшем, появляется уже в толковании на 16-е правило Карфагенского собора: Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. III. Σ. 350.

[54] См. сочинение Вальсамона «О правах патриархов»: Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. IV. Σ. 544–545. В Православной церкви вплоть до сегодняшнего дня епископ, во время служения архиерейским чином, благословляет молящихся, держа в правой руке подсвечник с тремя свечами — трикирий (τρικήριον), символизирующий Святую Троицу, а в левой — подсвечник с двумя свечами — дикирий (δικήριον), символ двух природ во Христе. Эти свечи, δικηροτρικήριον, нельзя смешивать с διβάμβουλον, подсвечником с двумя свечами, зачастую фигурно переплетенными, которые предносят перед патриархом во время богослужения. Этот подсвечник, иногда называемый примикирий, несет либо сам император, либо лампадоносец. См.: *Pseudo-Codinos*. De officiis / Éd., trad. J. Verpeaux. P. 190, 191, 198, 356.

Этому половинчатому решению отцы Трулльского собора (691–692 гг.) уже выказали свое одобрение. Озабоченные наведением порядка в области благочестия и проведения различий как между сакральным и профанным, так и между клириками и мирянами, они возвестили в своем 69-м правиле: «Да не будет позволено никому среди мирян входить внутрь святого алтаря (θυσιαστήριον)». Но тут же сделали исключение для василевса, добавляя безо всякого перехода: «Власть и достоинство императоров никоим образом не подчинены этому правилу, когда император желает принести дары Создателю, согласно весьма древней традиции»[55]. Следовательно, это была традиционная привилегия, а не право, связанное с конкретными обстоятельствами: принесение императором даров на жертвенник во время входа[56]. Канонисты XII в. осознают, что это исключение порождает проблему религиозного статуса императора, и реагируют каждый по своему норову. Толкование Иоанна Зонары, историка, канониста и плодовитого публициста из предшествующего Вальсамону поколения[57], достаточно сдержанно: «Те, кто даровал эту привилегию императору, упоминают как оправдание его власть и его достоинство, говоря, что император, как мирянин, не должен обладать правом входить в алтарь, но лишь из-за его власти и достоинства эта привилегия уступлена ему от начала, согласно традиции, восходящей к древним Отцам». Феодор Вальсамон выражается в том же ясном и лаконичном смысле: «Сей канон запрещает мирянам входить во святой алтарь, который предназначен лишь правильно рукоположенным клирикам[58]. Но императору, хоть он и мирянин, сделана сия уступка, говорит канон, в случае, когда он имеет благое намерение принести свои дары Богу в согласии с древней традицией».

Затем канонист дает разыграться своему перу. Он неприятно поражен некоторыми уклонениями от правил и недостатками церковной жизни. Невесть кто, пишет он, может получить доступ в алтарь храма Христа в Халки, и ему, как и нам, остается не известно, почему так происходит. Он знает или, по крайней мере, утверждает, что знает, что латиняне, как мужчины, так и женщины, не только входят в алтарь, но и восседают там, даже когда служащее духовенство стоит: это предмет пререка-

[55] Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. II. Σ. 466, с толкованиями Зонары и Вальсамона (p. 466–467).

[56] Не в момент принесения даров на жертвенник, но в процессе совершения Великого входа, как это показано в: De cerimoniis. I. 1. P. 15–16; *Vogt A.* Constantin Porphyrogénète. Le Livre de cérémonies. Paris, 1939. I. P. 11–12; см. выше, с. 126–128.

[57] Он умер около 1159 г.

[58] То есть священнослужителям высших чинов, старше иподиакона, иначе именуемым «духовенство вимы».

ний, который появляется за несколько десятилетий до этого в письме Никиты Стифата Григорию Софисту[59] и который существует впоследствии как обычное дополнение к антилатинской полемике, например в памфлете Константина Стилбея[60], написанном после 1204 г. Чуть позднее, перечитывая свой текст, Вальсамон использует опыт патриарха Антиохии, пребывающего в Константинополе: «Запомни добре сей канон и используй его, дабы не позволять ни в коем случае мирянам входить во святой алтарь. Но со своей стороны, несмотря на все мои усилия воспрепятствовать мирянам входить во святой алтарь моей Пресвятой Владычицы Богородицы Одигитрии, я не преуспел в этом, миряне же утверждали, что сие есть древний обычай и что не должно сему препятствовать»[61].

Но интонации меняются, когда Вальсамон выражает свое частное мнение по поводу убеждения, что императоры действительно уподобляются мирянам. «Что же касается императоров, некоторые [толкователи] понимают канон буквально, что им позволено входить во святой алтарь, лишь когда они идут приносить дары Богу, но не тогда, когда они желают войти из простого благочестия. Мое же мнение иное. Поскольку православные императоры поставляют патриархов, призывающих Святую Троицу[62], и помазаны от Господа, они могут входить

[59] *Nicetas Stethatos*. Opuscules et lettres. Ep. VIII, 3 / Éd. J. Darrouzès. SC. 81. «Если и в самом деле божественные Отцы возбранили доступ в алтарь для всех мирян — ибо лишь императоры, приносящие дары на проскомидию, получили от них это позволение — как можно позволять мирянам приближаться к алтарю?»

[60] *Darrouzès J.* Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins // RÉB. 1963. 21. P. 75–76 (55, 56), комментарии на с. 96–97: у латинян «алтарь доступен даже неофитам, каков бы ни был их возраст, пол и чин, даже во время Божественной службы… Иногда даже женщины восседают в собрании, ибо так у них благочестивые мужи понимают различие между сакральным и профанным! У них, даже когда несут Святые Дары, те, кто пожелает, остаются сидеть…». Важность этого последнего замечания по поводу сидения и стояния проистекает из новеллы Константина Дуки (1065 г.), которая запрещает императорам менять иерархический порядок епархиальных кафедр и где можно найти этот курьезный аргумент: «В то время как (в храме) император стоит и священники сидят, как стоящий может даровать более почетное место сидящим?» (*Zepos*. Jus. I. P. 276–278 = Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. V. Σ. 274–276).

[61] Это последнее добавление, данное в квадратных скобках в издании «Синтагмы», имеет все основания принадлежать самому Вальсамону и соответствовать тексту, возникшему «после 1180 г.». Монастырь Богородицы-Одигитрии был подворьем и собственностью антиохийских патриархов в Константинополе, почему Вальсамон и проживал здесь; см.: *Janin R.* Églises et monastères. P. 202; и в особенности: Πιτσάκης Κ. Ἡ ἔκταση τῆς ἐξουσίας ἑνὸς ὑπερορίου πατριάρχη. Σ. 117–133.

[62] По поводу употребления терминов προβολή/πρόβλησις см.: De cerimoniis. II. 14. P. 564–566; *Darrouzès J.* Documents inédits. P. 142–143. Похоже, что в изначальном тексте, опубликованном в «Синтагме», выражение «διὰ ἐπικλήσεως τῆς Ἁγίας Τριάδος» имеет

безо всякого препятствия, когда пожелают, во святой алтарь»[63]. Возвращаясь через некоторое время к своим толкованиям[64], он добавляет сюда новые изобретенные им аргументы, позволяющие превратить мнение в убеждение: «И они [императоры] совершают каждение, благословляют трикирием, как епископы, они учительствуют в чине оглашения[65], что дозволено лишь епископам града[66]. И обретается также в XIX книге "Иудейских древностей" Иосифа Флавия императорский титул, состав-

---

отношение к назначению патриарха. Но существующий церемониал (De cerimoniis. II. 14. P. 564–566) усваивает императору лишь обычную и не очень-то сакральную фразу: «Божественная благодать и царство, что я получил благодаря ей, именуют имярек патриархом», тогда как призвание Святого Духа есть у Вальсамона и прочих обычная тема, когда речь идет о помазании.

[63] Похоже, что в первой редакции своих комментариев Вальсамон останавливается именно на такой трактовке и лишь походя упоминает ситуацию в храме Спасителя на Халке. Эта первая редакция датируется В. Тифтихоглу временем «около 1179 г.» и заканчивается следующей фразой: «И трижды святому патриарху Феодосию, который воспрепятствовал мирянам входить во святой алтарь в церкви Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа, некоторые говорили, что с того времени, как каноны не предусматривают какого-либо прещения нарушающим этот запрет, мирянам позволено свободно входить во святой алтарь. Но они не смогли убедить сего святого человека, который возглашал, что все те, кто так или иначе преступают каноны, повинны законной епитимье по усмотрению местного епископа». Я благодарю своего коллегу Дитера Симона, поделившегося со мною результатами исследований рукописей Вальсамона, проведенных во Франкфурте, которые я счастлив здесь привести.

[64] Эта вторая редакция, которая датируется временем «около 1180 г.», добавляет к первой отрывок, который присутствует в издании: Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. II. Σ. 467. L. 2–12.

[65] Несомненно, упоминаемое здесь право учительства связано с деятельностью Василия I, который около 879 г. сам совершал оглашение и наставлял в вере иудеев, которых намеревался крестить (см.: *Dagron G.* Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs // TM. 1991. 11. P. 336–337, 356), с личностью Льва VI, который произносил проповеди с амвона главнейших церквей Константинополя (см.: *Grosdidier de Matons J.* Trois études sur Léon VI. P. 189–201), и с тем, что император непосредственно обращался к народу в зале Магнавр в первый понедельник Великого поста, дабы призвать людей провести пост в чистоте и страхе Божием (De cerimoniis. I. 27; II. 10. P. 155, 545–548; см. также: *Treitinger* O. Die oströmische Kaiser- und Reichsidee. S. 141–143). Похоже, что некоторые императоры злоупотребляли этой привилегией: Лев VI в 912 г., уже будучи больным, с великим трудом все-таки произнес свою речь (*Theophanes Continuatus.* Chronographia. P. 377; *Leo Grammaticus.* Chronographia. P. 285). Мануил Комнин в эпоху Вальсамона любил произносить на публике «огласительные слова» и даже устраивал прения о вере и догматах (*Nicetas Choniates.* Historia. S. 210).

[66] Двадцатое правило Трулльского собора угрожает епископу лишением сана, если он осмелится публично проповедовать в чужом городе: Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. II. Σ. 349.

ленный подобным образом[67]: *Tiberius Claudius, Ceasar Augustus, Germanicus, pontifex maximus* (ἀρχιερεὺς μέγιστος), *tribunicia potestate, cos. II.* Поскольку последующие императоры через помазание царства есть помазанники Божии и Христос [что значит Помазанник], Господь наш, кроме всех прочих, воспринял и титул архиерея, то мы по праву можем усвоить императору дары епископства»[68]. Несмотря на всю сложность формы, выводы очевидны: Помазанник *par excellence*, Христос «нас ради человек» был назван епископом[69], стало быть, и императоры, которые получают помазание подобным образом, должны рассматриваться как епископы.

Сквозь этот постоянный пересмотр собственных писаний становится понятно, как возникает и решается теоретическая проблема священного царства. Очевидно, она целиком занимает Вальсамона, который ставит на один уровень избрание патриархов и помазание на царство, привилегию и харизму, но быстро спохватывается и перечисляет некоторые из собственно священнических деяний, которые император как помазанник Божий уполномочен совершать. Впрочем, мысль канониста, как и его аргументация, более точна в «Рассуждении о правах патриархов», где он откровенно заявляет, что именно по дару [Духа], обретаемого через помазание, «наши правоверные государи и самодержцы обращаются с огласительными наставлениями к народу, тезоименитому Христу, кадят, как священники, и благословляют дикирием», что является для них, как и для патриархов и епископов, символом «учительского достоинства» (διδασκαλικὸν ἀξίωμα)[70]. Здесь можно отметить некоторую взаимосвязь между текстом, написанным им на одном дыхании, и различными редакциями толкования 69-го канона Трулльского собора. Чувствуется, как идеи Вальсамона становятся более глубокими и устоявшимися.

Незаметно мы перешли от одной логики к другой. Права, признаваемые Церковью за императором, более не рассматриваются как нечто исключительное, но оказываются проявлением почти епископской природы императорской власти. Взятые в своей совокупности, они придают императорской власти особый статус и усиливают убежденность в том,

---

[67] De Antiquitatibus Judaeo. XIX. 287 / Ed. E. H. Warmington. IX. P. 350. Речь идет об императорском эдикте, изданном Клавдием по поводу александрийских иудеев (второй упоминается Иосифом Флавием). (*Иосиф Флавий.* Иудейские древности. Т. 2. С. 274. — *Примеч. пер.*)

[68] Βαλσαμών // Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. II. Σ. 467. Здесь используется символизм чистой воды, поскольку Христос является архиереем лишь метафорически.

[69] По поводу священства Христа см. эпилог этой книги.

[70] Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. IV. Σ. 544.

что если император и не является, собственно говоря, священником «по чину Ааронову», то он, во всяком случае, не может рассматриваться как обычный мирянин. Вместо чисто правовой концепции Вальсамон не без осторожности предлагает харизматическое учение о власти императорской. «Поставление» патриарха, полагает он, это не просто вынужденный выбор из трех кандидатов, предложенных собором митрополитов, или навязанный этому самому собору в случае разногласий, как это и предполагает соответствующая глава «Книги церемоний»[71], это в высшей степени творческий акт — еще до интронизации, собственно церковного действа, которое митрополиты совершат в ближайшее воскресенье в Святой Софии, — связанный либо с призванием Святого Духа, как об этом свидетельствует сам Вальсамон, либо с использованием чуть более нейтральной формулы, которую сохраняет церемониал X в.: «Божественная благодать и царство, которые мы обрели ею, возводят (προβάλλεται. — *Примеч. пер.*) благоговейнейшего имярек в патриархи Константинополя». «Рукоположение» (χειροτονεία. — *Примеч. пер.*) патриарха было политической прерогативой, как разделение епархий и возвышение кафедр, что император имел право осуществлять самостоятельно в целях большей гармонии между церковной и светской властью; но «возведение через призывание Духа» есть акт религиозный, если не литургический, который может оправдать лишь полученная свыше харизма. Было бы интересно продолжить исследование творчества Вальсамона, анализируя религиозный словарь, используемый в ритуале назначения на некоторые «светские» должности, особенно термин «рукоположение» (χειροτονεία), который превращает императорский ритуал, дарующий сан цесаря или нобеллисима, в своего рода священническую хиротонию[72], и формулу, используемую при назначении цесаря или прочих высоких сановников: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа наше царство, данное нам Богом, возводит (προβάλλεται) тебя [в такую-то должность]»[73].

«Книга церемоний» позволяет нам лучше понять идеи Вальсамона, демонстрируя, в каких именно случаях император благословляет собравшихся крестообразно и совершает каждения. На Ипподроме он трижды благословляет складками своей хламиды димы и собравшийся народ,

[71] De cerimoniis. II. 14. P. 564–566.

[72] De cerimoniis. I. 43–44. P. 217–229.

[73] De cerimoniis. I. 43. P. 220, 225 (возведение в достоинство цесаря император благословляет, призывая в то же время Святую Троицу); II. 3–5. P. 525–532 (возведение в чин доместика Схол, стратига, друнгария флота, ректора и синкела). (Эта формула в тексте памятника упоминается лишь в связи с возведениями в чины, упомянутые в последнем перечне. — *Примеч. пер.*)

который при этом восклицает «Свят, Свят, Свят[74]», то есть признает, что он помазанник Божий; он благословляет и того, кого возводит в сан цесаря, совершая крестное знамение царским венцом, который он намеревается возложить на его голову[75]; он трижды благословляет собрание сенаторов, когда приходит проповедовать в начале Великого поста в зале Магнавр[76]; он благословляет город и затем молится о нем, когда он отправляется в провинцию[77]. В церемониале Великих праздников он приемлет кадило, которое ему подносит патриарх или диакон, и совершает каждение алтаря, престола, жертвенника, запрестольного креста и литургической утвари из скевофилакии Святой Софии[78], престола и алтаря во Влахернском храме[79], престола церкви Святых Апостолов и могил Льва VI, Феофано, Василия I и Константина Великого[80]. Его благословение приобретает здесь особенный смысл, поскольку оно совершается трикирием, который символизирует просвещение Святым Духом[81] и дар учительства, то есть право наставления в вере в силу Божественной харизмы.

Мы подходим здесь, и Вальсамон это хорошо понимает, к весьма важному и противоречивому моменту. Мы видели, с каким пылом Григорий Асвеста упрекает Василия I в том, что он вмешивается в обращение иудеев, самостоятельно участвуя в оглашении, которое на самом деле должно быть делом епископата. Вальсамон, без сомнения, знал этот текст конца IX в., который цитировала добрая часть ересеологических сборников; но он ставит себя на место императоров и возвращается к традиционным аргументам: поскольку императоры разделяют с духовенством столь много общих привилегий, в том числе и учительство, то почему надлежит держать императоров за мирян? Как они могут быть ниже епископов, когда они могут то, чего сами епископы не могут, будучи ограниченными их епархиальными пределами, а именно быть вселенскими учителями?

Стоит предположить, что императоры дорожили этой миссией учительства и оглашения. Лев VI, сын Василия I, восходил на кафедру

---

[74] De cerimoniis. I. 43, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 72, 73; II. 21. P. 222–223, 280, 291, 299, 307, 316–317, 325, 344, 347, 365, 614.

[75] De cerimoniis. I. 43. P. 220, 225.

[76] De cerimoniis. II. 10. P. 545.

[77] *Haldon J. F.* Constantine Porphyrogenitus. P. 88 (text B. L. 91), 114 (text C. L. 324).

[78] De cerimoniis. I. 1; I. 35; II, 10; II. 19. P. 16, 28, 34, 182, 609.

[79] De cerimoniis. I. 34; II. 12. P. 179, 552.

[80] De cerimoniis. II. 6; II. 13. P. 533, 558–559, 563.

[81] В современных символических толкованиях на литургию русской традиции трикирий символизирует Святую Троицу, а дикирий — два естества, Божественное и человеческое, в единой личности Иисуса Христа. См. выше, с. 325, примеч. 54. — *Примеч. пер.*

константинопольских церквей в Великие праздники и во дни религиозных церемоний, дабы произнести дошедшие до нас проповеди, составленные им специально по поводу, позволяя их зачитывать другим лишь в исключительных случаях[82]. «Книга церемоний» описывает, как император в Чистый понедельник на первой неделе Великого поста созывал народное собрание (*silention*) в Магнавре, восходя на ступени этого зала, как восходят на синтрон или амвон, и обращался к этому присутствию, которое он сначала благословлял, с долгой речью о необходимости провести Пост в чистоте и страхе Божием, перед тем как пойти крестным ходом в Святую Софию[83]. Церемониал без колебаний использует здесь термин δημηγορία, который уподобляет проповедь упражнению в риторике и не предполагает никакой двусмысленности; но некоторые хронисты предпочитают говорить об «огласительном послании», которое обожали составлять императоры, страстно влюбленные в риторику и озабоченные отправлением своих религиозных функций: это Лев VI, о котором нам рассказывают, что в год своей кончины (912) он смог лишь с большим трудом публично произнести «обычное великопостное послание[84]», или Мануил Комнин, о котором Никита Хониат говорит, что тот, «владевший красноречием и богато наделенный от природы богатым даром слова, не только писал красноречивые послания, но и сочинял огласительные слова» (*silentia*) и «читал их вслух всем», а впоследствии, «продолжая идти этим путем, он мало-помалу дошел и до Божественных догматов и начал рассуждать о Боге», перетолковывая во многих случаях смысл Писания применительно к своим целям, пренебрегая существующей святоотеческой экзегезой[85]. В случае с Маунилом Комнином мы оказываемся в эпохе, когда Вальсамон не только признает за императором епископские харизмы, но и превращает его в образ и образец для самих патриархов. «Как и императоры, — пишет он, — патриархи почтенны διδασκαλικὸν ἀξίωμα в силу святого помазания (хиротонии. — *Примеч. пер.*)»[86].

Такой переворот во взглядах делает не столь удивительным аргумент, заимствованный из титула *pontifex maximus*, который носили императоры

[82] Это можно увидеть в названиях его проповедей, где встречаются замечания вроде: «...произнесено перед народом секретарем... ибо присутствию императора помешала необходимость принятия ответственных решений, не оставивших ему свободного времени», см.: *Grosdidier de Matons J.* Trois études sur Léon VI. P. 191.

[83] De cerimoniis. I. 27. P. 155; II. 10. P. 545–548.

[84] *Leo Grammaticus.* Chronographia. P. 285; *Theophanes Continuatus.* Chronographia. P. 377.

[85] *Nicetas Choniates.* Historia. P. 210.

[86] См. выше, с. 329 и примеч. 70.

примерно до 380-х гг.[87]. Естественно, что Вальсамон был не первым христианским автором, размышлявшим над этими словами. Исидор Севильский пишет в VII в.: «Pontifex princeps sacerdotum est, quasi via sequentium. Ipse et summus sacerdos, ipse et pontifex maximus nuncupatur. Ipse enim efficit sacerdotes et Levitas, ipse omnes ordines ecclesiasticos disponit, ipse quid unusquisque facere debeat ostendit. Antea autem pontifices et reges erant. Nam majorum haec erat consuetudo ut rex esset etiam sacerdos vel pontifex. Unde et Romani imperatores pontifices dicebantur»[88], что значит: «Понтифекс есть первосвященник, словно путь для всех следующих за ним. Сам же и верховным священником, и *pontifex maximus* именуется. Он и священников и левитов поставляет, и церковными чинами управляет, и указует, что каждому делать надлежит. В древности понтифексы даже царями бывали. Известен и сей обычай, дабы цари бывали священниками или понтифексами. Посему императоры римлян понтифексами именуются». Но этот филологический комментарий нисколько не предлагает, чтобы на христианского императора переносились религиозные функции императоров языческих. Когда Грациан заимствует этот текст в свой «Decretum»[89], он тем более едва ли намерен способствовать такой подмене, и, когда его находят в XIII в., в том своде по литургике, который представляет собой труд Гийома Дюрана «Rationale divinorum officiorum»[90], речь идет лишь об историческом воспоминании без каких-либо значительных последствий. Если формула *imperator etiam pontifex maximus dictus est*, вырванная из ее первоначального контекста, проложила себе дорогу на Западе и если нужно было дождаться Гийома Бюде, чтобы он изгнал ее, как изгоняют нечистых духов, о чем нам напоминает Эрнст Канторович[91], то лишь потому, что она безобидна и неопасна. На Востоке, напротив, она содержит в себе гремучую смесь. Уже папа Геласий (492–496), дабы обосновать идею о том, что совмещение «двух мечей» до пришествия Христа было диавольской уловкой и стало кощунством после Боговоплощения, указывал в своем послании императору Анастасию на христианское понимание Мелхиседека и тут же присовокуплял, что языческие императоры усвоили себе титул *pontifex maximus* по бесовскому

[87] См. выше, с. 234, примеч. 77.

[88] Etymologiarum sive originum libri XX. VII. 12, 13–14 / Ed. W. M. Lindsay. Oxford, 1989–1991.

[89] Decretum magistri Gratiani. Distinctiones. XXI. 1. § 8 // Corpus iurius canonici. I. 1879. Col. 68, где повторяется это место из Исидора Севильского, без комментариев или ограничений. В новом контексте это выражение становится двусмысленным.

[90] Rationale divinorum officiorum. II. 11, где упоминается заключительная фраза: «Unde et Romani imperatores pontifices dicebantur».

[91] *Kantorowicz E.* Mysteries of State. P. 387. N 29.

наущению и что «с пришествием истинного царя и понтифика [Христа] более ни один император не присваивает себе титула понтифика [sic!] и более ни один понтифик не требует себе царского достоинства»[92].

Ничто не указывает на то, что Вальсамон знал текст послания Геласия, но его замечание об императорском титуле понтифекса, если это не сознательная провокация по отношению к понтифику римскому, есть в любом случае свидетельство глубокого расхождения между Востоком и Западом. Канонист из Константинополя знает, что никакого религиозного преемства между язычеством и христианством не существует и никогда языческий жрец не будет уподоблен христианскому епископу лишь благодаря простому созвучию титулов. Но император-архиерей не просто один из христианских императоров, он звено в цепи тех царей, которые от Мелхисидека до Давида, от Давида до Августа и от Августа до Константина исполнили, сознательно или бессознательно, свою миссию в домостроительстве нашего спасения. Мы уже это говорили: для ветхозаветного священства христианизация не оборачивается окончательным крахом, поскольку она есть лишь откровение пока неведомого финала, и нет ничего нелепого в том, чтобы использовать для оправдания этой миссии в качестве аргумента титул императора Клавдия, особенно если он встречается на страницах «Иудейских древностей» Иосифа Флавия, книги истины, где он упоминается в связи с римской политикой в отношении иудеев.

## Помазание царства

Толкование Вальсамона на 12-е правило Анкирского собора подтверждает, что тот придерживается мнения о священническом или почти священническом характере императорского служения и что это мнение зиждется на том основании, что император, просто потому что он император, сподобился Божественного помазания. Ссылки на традиции оказывается достаточно, чтобы оправдать усвоение василевсу некоторых из «епископских прав» (ἀρχιερατικὰ δίκαια), точно так же как ее вполне достаточно, дабы признать за папой и, как мы это видели, благодаря расширительному толкованию за патриархом Константинопольским «прав императорских» (βασιλικὰ δίκαια)[93], но это признание не идет далее формального обмена символами и полномочиями между двумя властями, что, пусть и иными путями, свернуло подобные споры на За-

[92] Tractatus IV (Tomus de anathematis vinculo) // Epistolae Romanorum pontificum genuinae. I. P. 567–568; см. выше, с. 232–234.

[93] Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. I. Σ. 143–149; II. Σ. 285–286; IV. Σ. 553.

паде. Посредством учения о царском помазании Вальсамон стремится положить в основание своего хрупкого здания краеугольный камень, показать, что епископские права императора оказываются весьма обоснованными, и подтвердить, что в действительности они являются харизмой (ἀρχιερατικὰ χαρίσματα)[94].

Двенадцатое правило Анкирского собора, отвечая на вызовы IV в., провозглашало, что христиане, еще до крещения приносившие жертвы языческим богам, после крещения все же могут становиться священниками, ибо крещение изглаживает предшествующие грехи. После буквального прочтения Вальсамон дает этому правилу «иное толкование», которое на самом деле есть лишь простое дополнение: «На сем правиле основываясь, патриарх Полиевкт, отлучив императора Иоанна Цимисхия от Пресвятой Великой Церкви Божией, ибо он убил императора Никифора Фоку, впоследствии принял его вновь[95]. Он утвердил, вместе со святым Синодом в синодальном решении, которое было принято тогда и доныне сохраняется в архивах, что помазание святого крещения изглаживает совершенные ранее грехи, каковы бы они ни были по природе и числу, а помазание царства также совершенно изглаживало убийство, совершенное Цимисхием до восшествия на императорский престол»[96]. Вальсамон обсуждает в данном случае не это утверждение, но позицию некоторых канонистов, которые полагают, что епископская хиротония также дарует архиереям оставление грехов в силу совершенной над ними хиротонии, и которые утверждают: «Подобно тому, как императоры именуются [помазанниками] и в действительности суть помазанники Божии, также и епископы суть таковые и обретают то же именование». Эти люди, продолжает Вальсамон, основывают свое мнение на том, что молитвы, произносимые во время императорского венчания и епископского рукоположения, в равной мере призывают силу Святого Духа: «Они говорят, что вместо помазания елеем, которое есть помазание царей и иерархов, согласно Ветхому Завету, достаточно сегодня для епископов Евангельского ига, возлагаемого на его главу, и благословения рукополагающих через призывание Святого Духа»[97].

---

[94] Ibid. II. P. 467.

[95] См. выше, с. 146.

[96] *Grumel–Darrouzès.* Regestes. № 794; акт датируется декабрем 969 г. или началом 970 г.; он известен лишь благодаря Вальсамону, но его свидетельство как хартофилакса Вселенского патриарха весьма надежно. По поводу отказа патриарха допустить Иоанна Цимисхия в алтарь см. выше, с. 146.

[97] Хиротония православных епископов совершается через возложение Евангелия и рук рукополагающих архиереев на главу поставляемого, а не через «материальное» помазание, см. ниже, с. 347–348.

Вальсамон соглашается с этим и цитирует Григория Богослова, развивающего идею о том, что благодать хиротонии действует одинаково как в недостойных епископах, если, конечно они проводили жизнь в чистоте после хиротонии, так и в достойных архиереях[98]. В отношении прочих клириков Вальсамон приводит различные каноны и заключает, что если рукоположение епископов, так же как и помазание императоров, изглаживает все предшествующие грехи, то для священников и низших клириков хиротония очищает лишь грехи простительные; он добавляет, что рукоположение и помазание дают не только «апостольскую» харизму, но и харизму «пророческую»: «Вот почему и Саул был "во пророках", и Каиафа предсказывал, но "не от себя, но будучи на тот год первосвященником"»[99] (1 Цар. 10: 1–13; Ин. 11: 47–53; 18: 14. — *Примеч. пер.*). Он заимствует это замечание из писаний святителя Григория, и он позволяет ему завершить свою мысль на ветхозаветной ноте, которая в высшей степени созвучна теории царского помазания, являющегося образцом всякому иному помазанию[100].

Вальсамон в ту эпоху не был единственным на Востоке, кто защищает эту крайнюю позицию. Несколькими годами спустя Димитрий Хоматин приведет почти дословно те же аргументы, отвечая на многоразличные «вопросы» Константина Кавасилы, епископа Диррахия, по поводу перемещения епископов императором, которые он не расценивает как нарушения, ибо император есть «всеобщий эпистемонарх Церквей»[101]. Здесь Хоматин переходит от прав императора в Церкви к священническому характеру его служения, подводя итог, который кажется непосредственно заимствован из Вальсамона: «За исключением права совершения

[98] Orationes. IX. PG. 35. Col. 820–825.

[99] Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. III. Σ. 43–46. Эта ссылка на Ветхий Завет присутствует у свт. Григория. Текст Вальсамона стал предметом тщательного исследования: *Tiftixoglu V.* Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon. Mit einem Exkurs über die unbekannten Kommentare des Sinaiticus gr. 1117. S. 506–512, 530–531. В. Тифтихоглу находит странным упоминание в акте патриарха Полиевкта о том, что отпущение грехов Цимисхию было совершено в силу его помазания, тогда как исторические источники перечисляют наказания, наложенные тем же патриархом на будущего императора еще до его венчания на царство (в особенности в: *Ioannes Skylitzes*. Synopsis Historiarum. P. 285). Но это противоречие носит чисто внешний характер, поскольку епитимья и покаяние могут налагаться и после отпущения грехов, а Божественное помазание даруется императору в момент восприятия власти, а не при венчании на царство.

[100] Эти отсылки к Саулу и Каиафе повторяются в трактате «О полномочиях патриархов» (Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. IV. Σ. 547), где дается тот же взгляд на помазание.

[101] Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata. Col. 632 (N 157. Ответ 4 Кавасиле); Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. V. Σ. 429. В отношении прав императора как эпистемонарха см. выше, с. 315–319.

Литургии, император пользуется другими епископскими привилегиями в той мере, в какой он поступает в согласии с законами и канонами». «Епископские харизмы» Вальсамона стали здесь привилегиями, которыми император обладает лишь метафорически; система доказательств оказывается здесь хоть и не столь сильной, но не менее вдохновенной и заканчивается — если текст не был интерполирован — повторением слово в слово цитаты из Иосифа Флавия и отважным выводом Вальсамона, сравнивающим помазанного императора со Христом[102], что заставляет одного из издателей XIX в., кардинала Жана Батиста Питру (1812–1889), уже задетого за живое «священническими харизмами», но совершенно раздавленного этим сравнением со Христом, страдальчески и с возмущением воскликнуть: «*Heu! Piget pro decore Graecorum non plura variari, sed de sequentibus magis pudendum*»[103]. В другом ответе Константину Кавасиле Димитрий Хоматин лишь перефразирует аргументацию Вальсамона по поводу помазания, не прибавляя ничего нового[104].

Хоматин следует по стопам Вальсамона, зато другие просто встают на дыбы. Анонимный толкователь Sinaiticus 1117, почти современник, удивляется новшествам учения Вальсамона о помазании, якобы изглаживающем грехи. Он замечает: «То, что ты написал, мне представляется чересчур дерзким, несогласным и противным канонам, дабы не сказать — всему Священному Преданию. Император, будучи венчан на царство, не сподобляется никакого дара свыше, позволяющего изгладить его грехи, равным образом и епископ, получивший хиротонию, если они не последуют путем покаяния и не исполнят всего, что Бог им повелит. Сие подобает им разуметь [...]»[105].

---

[102] Это текстуальное совпадение, совершенно очевидно, составляет проблему: должно ли полагать, что автор глоссы вводит отрывок из Хоматина в комментарии Вальсамона, или просто-напросто сам Хоматин заимствовал понравившуюся ему систему аргументации и выражения из самого Вальсамона без того, чтобы сослаться на источник, что случается достаточно часто; см.: *Simon D.* Balsamon zum Gewohnheitsrecht // Scholia. Studia ad criticam interpretationemque textuum graecorum et ad historiam Iuris graeco-romani pertinentia, viro doctissimo D. Holwerda oblata. Groningen, 1985, в особенности S. 130. N 60.

[103] Фразу можно понять следующим образом: «Увы! Дурно не то, что сии новшества не украшают греков, но что последствия [их еще] горше». — *Примеч. пер.*

[104] Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata. Col. 645–646 (N 168, 14-й ответ Кавасиле). Кавасила спрашивал, подобает ли, меняя духовника, просить об отпущении уже раскаянных грехов. Хоматин утверждает, что нет, затем он переходит к иереям и священникам. По их поводу он утверждает, что «помазание», собственно хиротония, омывает все предшествующие грехи, цитирует Григория Богослова, приводит историю с Иоанном Цимисхием и настаивает на «родстве и равенстве двух помазаний»: царского и епископского.

[105] Fol. 209v, издано: *Tiftixoglu V.* Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon. Mit einem Exkurs über die unbekannten Kommentare des Sinaiticus gr. 1117. S. 509–510.

Дабы дождаться на Западе достойной критической реакции на определение патриарха Полиевкта, нужно прождать более четырехсот лет, чтобы найти ее в книге «De idolatria politica et legitimo principis cultu commentarius»[106], богослова из Сорбонны Жана Филезака, который писал в 1615 г.: «Mirum vero quod scripsit Balsamon in canonem 12 Concilii Ancyrani, regiam unctionem in consecratione non minoris esse efficaciae ad delenda peccata prius admissa, probatque exemplo Ioannis Zimiscae imperatoris Constantinopolitani, qui propter a se interfectum Phocam imperatorem a Patriarcha non fuerit admissus in ecclesiam ante coronationem, qua peracta postmodum admissus est, veluti accepta venia parricidii ab eo patrati. Haec nostri Theologi probare non possunt; nec enim lethalia peccata nisi sacramentorum vi et energia purgari queunt, ipsa vero unctio regia sacramentale quiddam tantummodo censeri debet», что значит: «Написанное Вальсамоном о 12-м каноне Анкирского собора поистине удивительно, ибо якобы царское помазание при венчании не менее действенно во оставление грехов [чем помазание крещения]. Приводит он и пример Иоанна Цимисхия, константинопольского императора, который за убиение императора Фоки не был допускаем патриархом во храм до своего венчания на царство, но тот сперва венчал его, как если бы чрез это сей был очищен от совершенного им отцеубийства. Сего наши богословы не допускают; смертные грехи могут быть очищаемы силой и действием таинств, само же помазание на царство не может быть таинством». Как помазание на царство может омыть смертные грехи, если оно не таинство, но лишь освящение? Это именно тот вопрос, на который нам надлежит сейчас ответить, чтобы оценить одновременно пропасть между Востоком и Западом и между XII в. и поздним Средневековьем.

Филезак не был так уж не прав: помазание, как оно описано в Ветхом Завете, никакое не таинство, но обряд, знаменующий собой присутствие Божие и свидетельствующий, что в конкретном месте через некоторый предмет или через конкретную личность Бог явил себя к людской пользе. Когда Иаков воспрял от сна и Божественного видения, он произнес: «Истинно Господь присутствует на месте сем; а я не знал! И убоялся, и сказал: как страшно сие место! Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные. И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником; и возлили елей на верх

[106] De idolatria politica et legitimo principis cultu commentarius Ioannis Filesaci Theologi Parisiensis. Paris, 1615. P. 73. По поводу Жана Филезака, который постоянным изменением собственного мнения заслужил прозвище «Monsieur Le voici, Le voilà», см.: DTC. V. 2. Col. 2303–2308, s. v. Filesac.

его»[107]. Это первое помазание в Священном Писании: елей, знамение силы, жизни, света и духовной чистоты, не создает святости, но лишь признает ее существование и сохраняет ее как память. Когда Моисей получает Божие повеление изготовить особый елей и возлить его на главу своего брата Аарона, то лишь для того, чтобы запечатать Вечный Завет, заключенный с потомством сего последнего, и явиться символом присутствия Духа Божия в тех, кому уготовано стать священниками[108]. Наконец, когда Господь открывает Самуилу, что Он избрал Саула, дабы «спасти свой народ от Филистимлян», и послал Саула к пророку, дабы тот помазал его «в правителя своему народу», пророк возлил елей из своего сосуда на главу нового царя, говоря ему: «Не малым ли ты был в глазах твоих, когда сделался главою колен Израилевых, и Господь помазал тебя царем над Израилем?»[109] Для Саула, а затем и для Давида первое помазание совершается втайне, предшествуя народному признанию; в случае с Давидом за этим последовали два публичных помазания, одно из которых совершили люди Иуды, дабы он царствовал над ними[110], а другое происходило в Хевроне для утверждения царства над Израилем[111]. Это повторяемое помазание по своему происхождению и смыслу не было таинством, подобным священническому помазанию, но лишь внешним свидетельством, совершаемым через пророка или общину, что до людей дошло Божественное послание. Без сомнения, царское помазание с использованием рога святого елея, хранимого в Ковчеге Завета, как оно было совершено над Соломоном первосвященником Садоком и пророком Нафаном по велению Давида[112], весьма напоминает царское венчание; но сам термин «помазание» служит прежде всего тому, чтобы выразить выбор Божий, который отнюдь не нуждается в святом елее, чтобы быть действенным. «Помазанник Божий», «мессия» (*mashiah*) или «христос» (χριστός), может быть признан таковым безо всякого материального помазания. Это, и мы это увидим, как раз случай византийских императоров и Помазанника *par excellence*, самого Христа, чисто духовное помазание которого означает, что он получил Дух и Силу непосредственно от Бога[113].

О действительных последствиях помазания ветхозаветные тексты говорят достаточно ясно: эти дары Духа, упомянутые пророком Исайей

[107] Быт. 26: 16–18.
[108] Исх. 19: 7; 20: 25–32; Лев. 16: 32; Пс. 132; Сир. 45: 18.
[109] 1 Цар. 9: 16; 10: 1; 15: 1, 17; Сир. 46: 16.
[110] 2 Цар. 2: 4, 7; 3: 39.
[111] 2 Цар. 5: 3, 17.
[112] 3 Цар. 1: 34, 39, 45.
[113] Лк. 4: 18; Деян. 4: 27; 10: 38.

в XI главе, производят глубинное преображение и Божественное усыновление человеческой личности. Бог свидетельствует о Соломоне устами Своего пророка Нафана: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном»[114]. Второй мессианский псалом о «царе-помазаннике» вновь возвращает нас к той же мысли: «Возвещу определение. Господь сказал мне: "Ты сын Мой; Я ныне родил Тебя" [...]» (Пс. 2: 7. — *Примеч. пер.*). Помазание делает из помазанника «иного человека»[115], оно разрывает родственные связи ради более значимого и требовательного духовного родства, важность которого мы уже оценили в системе византийского преемства[116]. Оно помещает того, кто сподобился такого помазания, со святым елеем или без оного, в череду потомков царей Саула, Давида и Соломона, создавая что-то вроде идеальной династии, которая ослабляет значимость наследственных связей или восполняет их отсутствие.

Что же касается того различия, которое позднее постараются установить между помазанием царей, священников и пророков, оно нигде не встречается на страницах Ветхого Завета, где прямые связи, установленные между Богом и его помазанником, напротив, позволяют совмещать монархическое, священническое и пророческое служение[117]. Царь, «рожденный» Яхве, не только имеет священный характер, он также обладает по праву служением священника, то есть посредника между Богом и людьми. Саул строит жертвенники Господу[118], Давид «скакал из всей силы пред Господом» и «плясал» перед Ним, будучи одет в льняной ефод, облачение рядового священника, он приносит жертвы и получает дар пророчества[119]; его чада именуются «священниками»[120]. Это священ-

[114] 2 Цар. 4: 14.

[115] 1 Цар. 10: 6.

[116] См. выше, с. 73–74.

[117] Когда византийский читатель находил в книге пророка Даниила (Дан. 9: 26) слова о том, что «помазание потребится» (это чтение соответствует Славянской Библии. Синодальный перевод дает иное прочтение: «...по истечении шестидесяти двух седмин будет предан смерти Христос», поскольку речь идет все же не о помазании, а о помазаннике; такому чтению следуют и французские переводы: «un messie supprimé» (La Bible de Jérusalem), «un oint sera retranché» (Trad. Louis Segond, 1910), однако Ж. Дагрон предпочел чтение «l'onction sera détruite». — *Примеч. пер.*), он никогда не знал, касалось пророчество священнического или царского помазания: Les Trophées de Damas. IX. 24. PO 15. Paris, 1920. P. 265.

[118] 1 Цар. 14: 35.

[119] 2 Цар. 6: 13–20.

[120] 2 Цар. 8: 18: «Et les fils de David étaient prêtres». (Так и в латинской Вульгате: «filii autem David sacerdotes erant». Однако Славянская Библия дает иное чтение: «...и сынове Давідѡве началницы двора быша», как и лежащий в ее основе греческий перевод LXX: «καὶ οἱ υἱοὶ Δαυὶδ αὐλάρχαι ἦσαν». Им следует Синодальный текст Библии:

ство не есть священство левитов, но оно придает царю «по чину Мелхиседекову», как скажет христианская экзегеза, кое-что из атрибутов, доставшихся потомкам Аарона. Лучшим примером такого параллелизма, не позволяющего поставить знак равенства, но допускающего сходство обоих служений, является благословение: Давид, помазанный царь, «благословил народ именем Господа Саваофа»[121], совсем как левиты по помазанию Ааронову имеют право «благословлять его народ во имя его»[122]. Вальсамон как раз вспоминает об этом.

Поскольку византийские императоры черпали свою легитимность в образах Давидова царства, можно было бы на законном основании рассматривать их как «почти-епископов» или «как бы патриархов» и, используя Ветхий Завет, перечислить те священнические деяния, которые им позволяло помазание. Без сомнения, существовали определенные неудобства, когда нужно было переходить от ветхозаветных примеров к христианской действительности и объяснить, каким образом Давидово помазание может быть перенесено на императора после пришествия Того, Кого предвозвестил сам Давид, и каким образом христианский государь мог поставить себе в пример Мелхиседека, не превращаясь — как мы это уже видели в иконоборческую эпоху — в Антихриста. Ибо пришествие Сына Божия в действительности отменило отныне все связи, которые «помазание» устанавливало между Богом-Отцом и земным царем; оно «истощило» до некоторой степени само помазание, превратило его в одно из церковных обрядов и приговорило всякую особую идеологию царской власти к небытию в христианском будущем, обратив ее в простую метафору. Но, если принять весь анахронизм или утопичность этого исключительного обращения к Ветхому Завету, становится очевидно, как это и предполагает Вальсамон, что помазание дает единственное соответствующее оправдание императорской власти в том виде, как она осуществлялась в Константинополе, и что ее значение было столь велико, что оно не могло быть даровано той или иной конкретной личности Церковью с ее материальным помазанием святым елеем, но непосредственно самим Богом, один раз и навсегда, императорскому служению как таковому, или, лучше сказать, тому бесконечному перевоплощению власти, находящему свое выражение — дабы перевести как можно более точно греческое выражение ὁ κατὰ καιροὺς βασιλεύς — в «чередном императоре», если употреблять богослужебную лексику.

---

«...и сыновья Давида — первыми при дворе», ср. английский перевод: «and the sons of David, were princes of the court». — *Примеч. пер.*)

[121] 2 Цар. 6: 18.

[122] Сир. 45: 19.

Нет более никаких оснований сомневаться, что Византия познакомилась с материальным помазанием достаточно поздно[123]. Когда Феофан в начале IX в. упоминает коронацию Карла Великого и совершенно зря утверждает, что папа короновал нового западного императора, «помазав его елеем с головы до ног»[124], то лишь для того, дабы подчеркнуть случившуюся нелепость и высмеять ее; и когда Константин Манассия в XII в. использует это известие в своей стихотворной хронике, он уточняет, что помазание было произведено «по обычаю иудейскому», хотя и недоумевает, почему[125]. Когда патриарх Фотий около 864–866 гг. говорит порфирогенету Михаилу III, что Господь «создал его и помазал его от колыбели в царя Своему Народу», он весьма точно воспроизводит библейскую цитату и придерживается общепризнанной значимости «рождения в пурпуре»[126], и когда несколько лет спустя тот же Фотий достаточно фамильярно напоминает этому выскочке Василию I, что он ему обязан и помазанием, и венчанием на царство, он хочет просто-напросто сказать, что именно патриарх позволил совершиться этому неожиданному восхождению на императорский престол[127]. Материальное

[123] По поводу исторической даты, начиная с которой помазание действительно практиковалось, см.: *Brightman F. E.* Byzantine Imperial Coronations // Journal of Theological Studies. 1900–1901. 2. P. 359–392 (особенно p. 383 и сл.). Автор утверждает, что помазание уже было «материальным» в эпоху Мануила Комнина; *Jugie M.* Theologia dogmatica christianorum orientalium. III. Paris, 1930. P. 151–157. Здесь предполагается, что помазание императора патриархом было введено после 1204 г. (быть может, в 1208 г. во время венчания на царство Феодора I Ласкариса) в подражание западной традиции; *Ostrogorsky G.* Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell // Historia. 1955. 4. S. 246–256 (автор защищает это же мнение); *Nicol D. M.* Kaisersalbung. The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual // Byzantine and Modern Greek Studies. 1976. 2. P. 37–52. Здесь автор различает помазание елеем, которое, возможно, и имеет западное происхождение и может восходить ко времени ранее 1204 г., и помазание миром, которое возникло позднее. См. также: *Bréhier L.* Les institutions de l'Empire byzantin. Paris, 1949. P. 13–15; *Michel A.* Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204). Darmstadt, 1959. S. 10–13; *Bloch M.* Les Rois thaumaturges. P. 460–477; *Walter Chr.* The Significance of Unction in Byzantine Iconography // Byzantine and Modern Greek Studies. 1976. 2. P. 53–73.

[124] *Theophanes.* Chronographia. P. 473. L. 1–3; этот пассаж был проанализирован и Марком Блоком. Ср.: Пс. 132. Очевидно, такое мнение могло быть вызвано реминисценцией ветхозаветных образов, что косвенно подтверждает и недоумение Константина Манассии, о котором чуть ниже.

[125] Breviarium historiae metricum. P. 193. V. 4517–4519.

[126] Проповедь 10, на освящение церкви Богородицы Фарской: *Photius.* Hom.10 // Photiou Homiliai / Ed. B. Laourdas. Thessalonike, 1959. P. 104; The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople / Trad., com. C. Mango. Cambridge (Mass.), 1958. P. 179–181. По поводу концепции «багрянорожденности» см. выше, с. 63 и след.

[127] *Photius.* Ep. 98 (circa 868) // Epistulae et Amphilochia. I. P. 133, 136.

помазание предстает лишь в сонных видениях: чтобы показать, что его героиня предназначена стать императрицей, автор древнего «Жития святой Феофано» (первой жены Льва VI) заставляет ее войти еще ребенком в некую церковь, где она засыпает и видит, что Богородица, к образу которой она только что прикладывалась, помазует «все ее тело» елеем из лампады, что висит перед этой иконой; когда она выходит из храма, ее слуги видят, что ее белый хитон превратился в пурпурный[128]. В «Книге церемоний», составленной в X в., помазание, скромно упомянутое в аккламациях, есть лишь такое помазание, которое Бог непосредственно дарует императору — «новому Давиду», как он даровал его Христу во время крещения Иорданова, и елей здесь есть лишь символ силы и процветания[129]. Помазание считается свершившимся не во время церемонии, но в тот момент, когда Бог избрал будущего императора и указал свой выбор: мученик Диомид, явившийся во сне игумену посвященного ему монастыря[130], требует, чтобы тот открыл ворота Василию I, бывшему тогда всего лишь скитальцем, «ибо тот помазан Христом, дабы стать императором»[131]. Впоследствии можно наблюдать стремление совместить Божественное помазание с церемонией венчания на царство, совершаемой патриархом, как если бы это венчание происходило одновременно на земле и на небе: это то, что Михаил Пселл изящно именует исполнением «таинства царства»[132]. Знаменательно, что в конце XII — начале XIII столетия Никита Хониат одновременно использует готовое клише εἰς βασιλέα χρίεσθαι в смысле «быть нареченным императором»[133] и непосредственно описывает происходящее,

---

[128] Zwei griechische Texte über hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. 19. S. 4. Событие происходит в Константинополе, в церкви Богородицы, в квартале Та Вассу, где Феофано укрылась от грозы. Стоит отметить, что участие изображенных на иконе лиц, которые сходят с нее, чтобы действовать в реальности.

[129] De cerimoniis. I. 3. P. 43. L. 4 (*Vogt A.* Constantin Porphyrogénète. Le Livre de cérémonies. I. P. 36); I. 63. P. 281; I. 73. P. 368; I. 78. P. 375.

[130] Монастырь, судя по всему, был посвящен Диомиду Тарсянину, врачу и мученику Никейскому († 289), память 6/19 августа. — *Примеч. пер.*

[131] Vita Basilii. 9 // Theophanes Continuatus. Chronographia. P. 223–224.

[132] *Michael Psellos.* Chronographie. I. P. 88 (по поводу Михаила V): «Καὶ τελεῖται ἐπι τὸ Καίσαρι τὸ τῆς βασιλείας μυστήριον».

[133] Например, по поводу Алексея III Ангела в 1195 г. (*Nicetas Choniates.* Historia. P. 457) Николай Каннабос, помазанный императором толпой в 1204 г. против своей воли (ibid. P. 562); см. также: Discours de Nicétas Choniate / Ἐκδ. K. N. Σάθας // Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη. Ἀθῆναι; Paris; Venice, 1872. I. P. 105 s., 113), где речь идет о Феодоре Ласкарисе, но где представления о помазании остаются метафоричными. См.: *Ostrogorsky G.* Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell. P. 247–249; иного мнения придерживается Е. Христофилопулу (Χριστοφιλοπούλου Αἰ.

говоря, что патриарх «помазует» императора[134]; но речь идет, без сомнения, еще лишь о вышедшей из-под его пера метафоре, точно так же как в синодальном определении 24 марта 1171 г., предписывающем присягнуть на верность Мануилу Комнину и его потомкам, где имеет место обычная игра словами, в которой упоминаются император, «помазанник Божий» (χριστὸς κυρίου), и сам Христос[135]. На исходе XII в. императорское помазание, на котором Вальсамон основывает свою теорию, основные постулаты которой были разобраны нами выше, не является чем-то более осязаемым, чем епископское «помазание» — хиротония, которая является его точной копией[136]; однако оно не является тем не менее чисто символическим, ибо утверждает «епископские права» императора: благодаря ему Господь Бог собственноручно обновляет завет, заключенный некогда с Давидом, с пришествием каждого нового императора и в особенности с началом каждой династии, которая стремится себя утвердить[137].

Четвертый Крестовый поход, возможно, был поворотным моментом в этой истории. Венчание на царство Феодора Ласкариса 6 апреля 1208 г. было скорее всего первым, которое сопровождалось помазанием, совершенным патриархом посредством святого мира, которое было торжест-

---

Περὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἀναδείξεως τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος // Ἐπιστημονικὴ Ἐπιτηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. 1962. 13. Σ. 382–385), который полагает, что помазание «материализовалось» уже в XII в., быть может, уже во время венчания на царство Мануила Комнина.

[134] *Nicetas Choniates*. Historia. P. 52. Михаил II Куркуас Оксит, выдвинутый в патриархи Мануилом Комнином в 1143 г., «помазал помазавшего его». Очевидно, выражение метафорично во всех смыслах. (Ср.: «Михаил, возведенный на патриарший престол, немедленно помазал того, кто как бы помазал его самого, избрав в патриархи»: *Никита Хониат*. История, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина. Т. 1. С. 67. — *Примеч. пер.*)

[135] Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Ι. Σ. 110; по поводу этого акта см.: *Grumel–Darrouzès*. Regestes. № 1120.

[136] Ф. Е. Брайтман, М. Блок и Д. М. Никол в указанных выше работах напрасно полагают, что Вальсамон около 1180/1190 г. уже говорил о «материальном» помазании. Другое мнение принадлежит Г. Острогорскому (*Ostrogorsky G.* Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell. S. 247. N 1); см. также более современную и более пространную работу: *Tiftixoglu V.* Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon. Mit einem Exkurs über die unbekannten Kommentare des Sinaiticus gr. 1117. S. 506. N 103, где указывается, что неизвестный толкователь Sinaiticus понимал императорское помазание тем же образом, что и Вальсамон, в силу чего делается заключение, что в 1195 г. помазание еще не было «материальным».

[137] См. статью: *Walter Chr.* The Significance of Unction in Byzantine Iconography. P. 53–73.

венно освящено тремя днями ранее, в Великий четверток[138]. Коронация по западному образцу Болдуина I в Константинополе 23 мая 1204 г. могла послужить здесь образцом для подражания. Вдали от исторической столицы, за стенами скромной Никеи, было необходимо материализовать «таинство царства». Церковь, будучи отныне единственной объединяющей силой, способной противостоять центробежным тенденциям, могла ухватиться за эту возможность, чтобы как можно глубже запечатлеть свой след в ритуале императорского венчания. Воспользовавшись просьбами константинопольского духовенства, желавшего созыва собора для избрания патриарха, Феодор Ласкарис, который еще тогда официально не был императором, назначил такую дату, которая позволяла новому избраннику совершить в «уреченный» день, то есть на Страстной седмице, чин мироварения (τὸ θεῖον τοῦ μύρου χρίσμα)[139]. Со своей стороны, патриарх Михаил Авториан, сразу после своего избрания 20 марта 1208 г., предпринял ряд мер, предназначенных для усиления императорского авторитета, обращаясь с воззванием к армии в окружном послании, где было странно находить удивительные отголоски идеи священной войны, связанные с отпущением грехов солдатам и самому императору, и побуждая собравшихся в Никее епископов принести клятву династической верности[140]. С этого момента обстоятельства благоприятствовали изменениям в церемониале, но первые надежные свидетельства датируются несколько позднее. Их можно найти в послании патриарха Германа II, упрекающего Димитрия Хоматина, архиепископа Болгарии, в том, что он венчал Феодора Ангела Дуку на царство в 1225 или 1227 г. в Фессалониках, создав тем самым соперника главе Никейской империи Иоанну III Ватаци[141]. Он вопрошает его с несколько грубоватой иронией, от какой дикой оливы он получил елей для помазания, в какой парфюмерной лавке купил драгоценные благовония и как он мог узурпировать право на освящение мира: патриарх уточняет, что императорское помазание

[138] По поводу варки и освящения святого мира из елея и 57 ароматов см.: *Petit L.* Du pouvoir de consacrer le Saint Chrême // Échos d'Orient. 1899–1900. 3. P. 1–7; *Id.* Composition et consécration du Saint Chrême // Ibid. P. 129–142; а также недавнюю работу: Μενεβίσογλου Π. Μελετήματα περὶ ἁγίου μύρου. Ἀθῆναι, 1999.

[139] *Heisenberg A.* Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion, II: Die Unionsverhandlungen vom 30. August 1206; Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208. 1923. 2. München, 1923. S. 35–46.

[140] *Oikonomidès N.* Cinq actes inédits du patriarche Michel Autôreianos // RÉB. 1967. 25. P. 117–124; *Laurent.* Regestes. № 1205–1207.

[141] Из новых работ по этому поводу см.: *Giarenis I.* The unction and the basileus: patterns of imperial ideology in the exile of Nicea // Proceeding of the 21st International Congress of Byzantine Studies. London, 21–26 August, 2006. Vol. III. Abstracts of communications. Aldershot, 2006. P. 20–21. — *Примеч. пер.*

есть такое же действенное и действительное таинство, как и все прочие, что оно уподоблено крещению, не становясь, впрочем, совершенно равным ему, и что в обычные времена для этих целей использовали не миро, но специально освященный патриархом елей[142].

Какова бы ни была точная дата происшедших в ритуале изменений, они надежно отмечены в хрониках, где император предстает как «помазанный от патриарха», и в описаниях нового церемониала, который памятники XIV в. изображают с незначительными разночтениями[143]. Все происходит на амвоне, посреди храма, куда поднимаются оба — император и патриарх; император, обнажив главу, преклоняет ее, и патриарх велегласно читает следующую молитву: «Царю царей царствующих и Господь господствующих, Ты, иже пророком своим Самуилом, помазал еси святым Своим елеем Давида, раба Своего, во главу народа Своего, Сам и ныне ниспошли [...] силу Твою от руки меня, грешного, и помажь сего царем нашим, главою верных Твоих [...]!» Затем патриарх помазует императора, знаменуя святым миром символ креста на его главе, и «втай» произносит «Свят», трижды подхваченное находящимися на амвоне, а затем и всеми присутствующими в церкви. Наконец, он возлагает на государя диадему. В том случае, если речь идет о венчании сына правящего императора, то венец на него возлагает царственный отец, однако помазание миром совершает сам патриарх. Претерпев долгую

[142] См.: Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata. Col. 483–486. № 113, где присутствуют ответы Хоматина (ibid. P. 487–498. № 114) (Demetrii Chomateni Ponemata diaphora / Rec. G. Prinzing. Berolini; Novi Eboraci, 2002. P. 376. 175 sq. — *Примеч. ред.*); см. также: *Laurent.* Regestes. № 1244, что подтверждается Никифором Григорой, который писал более чем столетие спустя после события (*Nicephorus Gregoras.* Historia Romana / Ed. L. Schopen, I. Bekker. Bonn, 1829. I. P. 26); *Prinzing G.* Die Antigraphe des Patriarchen Germanos II. an Erzbischof Demetrios Chomatenos von Ohrid und die Korrespondenz zum nikäisch-epirotischen Konflikt 1212–1233 // Rivista di Studi Bizantini e Slavi. (Mélanges A. Pertusi). 1983. 3. P. 58–60; *Id.* Das byzantinische Kaisertum im Umbruch. Zwischen regionaler Aufspaltung und erneuter Zentrierung in den Jahren 1204–1282 // Legitimation und Funktion des Herrschers vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator / Hrsg. R. Gundlach, H. Weber. Stuttgart, 1992. S. 162–163.

[143] Это поздний список Евхология, который Гоар учитывает в комментариях к своему изданию (*Goar.* Euchologion. P. 729); см. также повесть о венчании на царство Андроника III Палеолога в 1325 г. у Иоанна Кантакузина (*Iohannes Kantacouzenos.* Historiae. I, 41 / Ed. L. Schopen. Bonn, 1828. I. P. 196–204), по поводу помазания — p. 198; Трактат о службах Псевдо-Кодина, составленный между 1347 и 1390 гг. (*Pseudo-Codinos.* De officiis. VII. P. 252 s.), по поводу помазания — p. 258; чин венчания на царство Мануила II в 1391/1392 г.; публикация Ж. Верпо как приложение к Трактату — p. 353–361. Также можно познакомиться с работами: *Arranz M.* L'aspect rituel de l'onction des empereurs de Constantinople et de Moscou // Roma, Costantinopoli, Mosca. Da Roma alla Terza Roma. Studi I. Seminario. 21 aprile 1981. Napoli, 1983. P. 407–415.

эволюцию, византийский чин венчания на царство постепенно сакрализуется, и от главы Церкви теперь требуется не просто гарантировать успех будущего царствования своей молитвой и торжественностью храмового богослужения[144], но и совершить ритуал, отдаленно напоминающий таинство.

## От Моисеева жезла — к дубинке околоточного

Претендуя на то, чтобы стать таинством, помазание на царство так и не достигает присущей ему значимости. Как раз наоборот. Оно словно приватизируется иерархией. Вмешательство патриарха, который единственно уполномочен совершать освящение мира, разрывает прямые связи, которые помазание устанавливало между императором-иереем и самим Богом. Вместо того чтобы стать образцом для подражания, имперское помазание начинает восприниматься лишь как слабое подражание таинству миропомазания, совершаемому при крещении, или, согласно латинскому обряду, епископской хиротонии. Парадоксальным образом, если духовное помазание, не сопровождавшееся возлиянием елея, еще могло рассматриваться как помазание действительное, помазание елеем оказывается лишь символом. Более того, оно весьма быстро перестает быть таинством.

На Западе, откуда и подули ветра обрядовых перемен, изменения в этой области были хорошо заметны и даже получили некоторое развитие начиная с конца XII в. В послании, адресованном в 1204 г. Тырновскому архиепископу, главе Болгарской церкви, папа Иннокентий III объясняет, что он помазал в Риме одного восточного епископа, поскольку Восток, в отличие от Запада, совершенно напрасно не сопровождает епископскую хиротонию осязаемым помазанием[145]. Затем он развивает мысль о том,

[144] См. выше, с. 111–113.

[145] См. выше, с. 335. Помазание миром как при священнической, так и при епископской хиротонии составляет существенное отличие латинской сакраментологии и литургики от византийской традиции, где харизма — помазание Духа — совершается через возложение рук хиротонисающего. Епископская хиротония Римско-Католической церкви совершается во время мессы. После пения «Veni Creatur Spiritus», в момент *prefacio*, хиротонисающий произносит «Ungatur et consecratur caput tuum, caelesti benidectine, in ordine Pontificale. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti» и помазывает главу хиротонисаемого, собственно — его тонзуру (Il Rito della consacrazione episcopale. Milano, 1948. P. 23; De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi. Roma, 1990). Уже в самых ранних сакраментариях, восходящих к VII–VIII вв., молитвы хиротонии насыщены ветхозаветными реминисценциями о помазании Аарона Моисеем, в некоторых из них в соответствующем месте изображаются три креста, указывающие на троекратное намащение головы; в современных символических толкованиях помазание понимается как участие в священстве

что подобает различать два аспекта в епископском помазании: помазание тела, внешнее и вещественное, и духовное помазание сердца. Последнее есть не только *signum*, но *sacramentum*, которое имеет соответствующее действие, если приобретается достойно; первое, как по составу мира, так и по образу совершения на главе и руках епископа, знаменует собой дары Духа и власти, которые оно сообщает поставляемому. Что же касается королевского помазания, напоминающего ветхозаветное помазание священников и пророков, с пришествием Христовым оно более не совершается на главе, но помазуются лишь руки и плечи. Именно к римскому понтифику, *caput ecclesiae*, и к самой Церкви, Телу Христову и *regale sacerdotium* перешло ныне царство Сына Божия. Этим знаменуется отныне пропасть между *auctoritas* христианского понтифика и *potestas* князя мирского[146]. Эта теория тут же вызвала «марш несогласных»: это

---

Христа-помазанника (*Nadolski B.* Liturgika. III: Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa. Poznań, 1992. S. 163, 180). Обряд помазания миром при хиротонии (*Gratia consecrandi*) фиксируется на Западе с VIII в. (*Ott L.* Le sacrement de l'Ordre // Histoire des Dogmes. T. IV: Sacrements. Fas. 5. Paris, 1971. P. 129–138). Появление материального помазания в латинской ординации генетически связано с использованием мира при коронации и отражает известные особенности «иудаизантного» богословия, ориентированного на буквалистскую интерпретацию ветхозаветных текстов (*Ellard G.* Ordination Anointing in the Western Church before 1000 AD. Cambridge (Mass.), 1933; *Lamirande E.* La portée du rite de l'onction dans la collation du sacrement de l'ordre au haut moyen âge // Sciences Ecclesiastiques. 18. Bruge, 1966. P. 95–110; *Auf der Maur H.* Unction quae fit manus impositione. Überlegungen zum Ritus der Firmsalbung // Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. B. Fischer zum 60. Geburtstag / Hrsg. von H. Auf der Maur und B. Klienheyer. Benzieger; Freiburg, 1972. S. 469–483; *Kleihneyer B.* Sablung bei der Bischofweiche // Mélanges Liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte OSB. Louvain, 1972. S. 259–271; а также общие работы: *Freitag J.* Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens. Wien, 1991; *Vogel C.* Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources. Washington, 1986; *Richter K.* Die Ordination des Bischofs von Rom: Eine Unterschungen zur Weiheliturgie // Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 60. Münster, 1976; *Sanantoni A.* L'ordinazione episcopale: Storia e Theologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente // Studia Anselmiana 69. Roma, 1976; *Elze R.* Ordines coronationis imperialis // Fontes iurius germanici antiaui 9. Hanover, 1960; *Nasiłowski K.* De sacerdotium unctione et electione ex sententia Origenis explicata //Appolinaris. 1981. 54. S. 140–150; *Lamirande E.* L'idée d'onction dans l'ecclesiologie de Saint Augustin // RevUnivOttawa. 1965. 35. P. 103–126; *Kleinheyer B.* Formulae Sacramentales Sacrorum Ordinum. Zu Mitteilungen aus der Kongregation für Sakramente und Gottesdienst // Zeitschrift für Katholische Theologie. 1978. 100. S. 62–626). Попытка возвести эту традицию ко временам Григория Великого не представляется убедительной (см.: *Verraken P.-P.* Grégoire le Grand: premier témoin de l'usage d'onctions rituelles aux ordinations? // Sapientiae doctrina. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom H. Bascour OSB. Leuven, 1980. P. 375–385). — *Примеч. пер.*

[146] Послание включено в издание: Décrétales. I. 15 (De sacra unctione) // Decretalium collections / Ed. E. Friedberg. Graz, 1959. II. Col. 131–134 (Col. 133, где присутствует упомянутый отрывок: «In capito vero pontificis sacramentalis est delibuito conservata, quia per-

были Роберт Гроссетский во второй половине XIII в. и особенно Жан Колен в XIV столетии, который в своем «Трактате о коронации» вспоминает Самуила, говорящего Саулу, помазуя его: «И найдет на тебя Дух Господень... и сделаешься иным человеком» (1 Цар. 10: 6), или старается неумело показать, что, «когда король разоблачается, это означает, что он совлачается мирского естества перед тем, как принять образ королевского религиозного служения», и что «он настолько же очищен от своих грехов, как тот, кто входит очищенным в испытанную религию», то есть тот, кто принимает монашество[147]. Но, несмотря на эти арьергардные бои королевской рати, новое учение о церковных таинствах продолжает утверждаться, проводя фундаментальные различия между собственно таинствами (*sacramenta*), через которые Господь сообщает освящающую благодать, и священнодействиями (*sacramentalia*), установленными Церковью в подражание таинствам для духовной пользы тех, кто их сподобляется[148]. Королевское помазание есть как раз такое священнодействие, символическая церемония, созданная по образу епископского помазания или миропомазания при крещении церковью и управляемая ею как полновластной хозяйкой. Как после этого — если употребить здесь выражение Жана Филезака, критикующего в XVII в. толкования Вальсамона, — император-убийца увидел бы свои преступления очищенными через помазание, которое даже не является таинством?

Направление, заданное Римской реформой, создало на Западе более или менее цельную и продолжительную традицию. На Востоке было иначе, здесь те же вопросы (должно ли различать многочисленные виды помазаний; является ли помазание императоров таинством?) получают совершенно противоположные ответы. Николай Кавасила в первой половине XIV в. припадает к источникам византийской духовности, когда он защищает исключительность «таинства пресвятого мира», которое, будучи таинством вне зависимости от формы, «дает действовать духовным дарованиям». Он пишет: «Тогда как Ветхий Закон помазывал равным образом царей и священников, правило Церкви освящает императоров миром, тогда как на священников она возлагает руки, призывая благодать Пресвятого Духа; сие совершается, дабы показать, что тот и другой обряды восходят к единому началу и что оба имеют ту же действенность. Более того, оба обряда разделяют одно имя, второе из них может именоваться

sonam capitis in pontificali officio repraesentat. Referat autem inter pontificis et principis unctionem, quia caput pontificis chrismate consecratur, brachium vero principis oleo delinitur, ut ostendatur quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem»).

[147] *Bloch M.* Les Rois thaumaturges. P. 197.

[148] Sacramentaux // DTC. XIV. 1939. 1. Col. 465–482.

помазанием (χρίσμα) так же, как первое — причастием Духа (πνεύματος κοινωνία). Поистине рукоположение священников [без осязаемого помазания] именуется помазанием священства писателями самыми священными, напротив, тех, кто почтен таинством мира [императоры и новокрещенные, получившие это осязаемое помазание], умоляют, дабы они веровали, что имеют причастие Святого Духа. И дабы показать новопоставленным, что есть сие помазание, его именуют печатью дара Святого Духа: таковы поистине слова, произносимые над теми, кого помазуют»[149]. Однако в начале XV в. Симеон Солунский отстаивает совершенно противоположную точку зрения — точку зрения защитников преимуществ Церкви. В своем сочинении «О святом храме и освящении его»[150] он вопрошает: «Ради чего царь помазуется миром и совершаются над ним молитвословия?» — вопрос удивительный, который подспудно увеличивает расстояние между царством и священством, оставляя одной Церкви право распоряжения венчанием на царство. Ответ выдержан в том же духе; он отводит главенствующую роль патриарху и прибегает к исключительно христологическому символизму. Патриарх, получив от будущего императора письменные и собственноручно подписанные заверения в верности православию, приносит на амвон инсигнии императорской власти и совершает крестовидно помазание, дабы лучше показать, что Христос посылает ему дары Духа[151], сподобляет участия в своей славе, дарует ему силу и, знаменуя его как «святого», признает главой «освященных», то есть крещеных. В другом сочинении, «De sacris ordinationibus», или «Разговор о священнодействиях и таинствах церковных»[152], Симеон еще более конкретен. Он объясняет, что патриарха называют «святейший» и что ему приписывают «особую святость», ибо он осенен Духом Святым, и добавляет, что патриарх, когда он помазует императора, также провозглашает «Свят», но что это обычное словоупотребление, оправдываемое обстоятельствами, связанное с помазанием миром, тем самым помазанием, которое позволило апостолу Павлу называть всех христиан «святыми

[149] *Goar*. Euchologion. P. 290–291 (молитва над крещаемым); *Nicholas Cabasilas*. La vie en Christ. III. 1–2 / Éd. M.-H. Congourdeau. SC. 355. Paris, 1989. I. P. 236–238. Похоже, что Кавасила полагает, что царское помазание всегда совершалось посредством святого мира в отличие от епископской хиротонии, где «помазание» оказывается исключительно духовным.

[150] De sacro templo. 146. PG. 155. Col. 353. (Соч. блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского // Писания Святых Отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию Православного богослужения. Т. III. СПб., 1856 (репринт). М., 1994. С. 198–199. — *Примеч. пер.*)

[151] Ср.: Ин. 15: 26; 16: 7. — *Примеч. пер.*

[152] De sacris ordinationibus. 207. PG. 155. Col. 417 (Соч. блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. С. 264–268. — *Примеч. пер.*).

братьями» (Евр. 3: 1; Кол. 1: 2; ср. Рим. 1: 6; 10: 2; 16: 16; 1 Кор. 1: 2; 6:2; 2 Кор. 13: 2; Еф. 1: 1; 2: 19; 3: 12; 2 Тим. 1: 9; Фил. 1: 1. — *Примеч. пер.*). В действительности император не обладает ни одной из священнических харизм, тем более он чужд харизме апостолов, пророков и учителей. Он именуется «святым» лишь из-за помазания миром, тогда как патриарх вместе со своей харизмой становится «святейшим» по молитвам хиротонии. Очевидно, что все это буквально противоположно выводам Вальсамона: духовное помазание епископов (и в особенности патриарха) есть настоящее таинство, сообщающее им харизму; осязаемое помазание императора стоит гораздо ниже по своему достоинству и есть собственно символическое повторение миропомазания при крещении, которое не позволяет ему требовать никаких церковных преимуществ. Чуть далее[153] Симеон вспоминает о древнем обычае, уже оставленном в его время, согласно которому только что поставленный епископ или патриарх приходил к императору, читал молитву за его спасение, кадил его, и благословлял во время главопреклонения[154], и приветствовал его сам приклонением главы «по случаю земной власти»: хорошая возможность сопоставить «помазанника Божия Духом» и «помазанника Божия миром», дополнив это сопоставление некоторыми поучительными примерами («Житие Амфилохия Иконийского», «Житие Амвросия Медиоланского», различное отношение Константина Великого к папе Сильвестру и 318 отцам I Вселенского собора в Никее), которые не оставляют сомнений в иерархии помазаний.

Объективно или нет, но церемониал венчания на царство был упрощен и снабжен урезавшими его комментариями. «Трактат о службах» описывает его новую версию с уточнениями, достойными хорошей режиссуры[155]. Императоры и их супруги занимают места на подиуме. Перед пением «Трисвятого» патриарх выходит из алтаря и поднимается на амвон с главными архонтами Церкви по восточной лестнице, и император, над которым должен будет совершиться ритуал, присоединяется к ним, поднимаясь по западной лестнице, той, что «ведет к Красным вратам»[156]:

[153] De sacris ordinationibus. 218. PG. 155. Col. 429–432. (Соч. блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. С. 277–279. — *Примеч. пер.*)

[154] Не только императора, но и город! «Восседши на коня, он объезжает город в сопровождении свиты своей и запечатлевает всех и благославляет, освящая город сею печатью, молясь о нем как новосоделавшийся архиерей, сообщая ему новоизлиянную Божественную благодать и через благословение преподавая освящение». (Соч. блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. С. 277. — *Примеч. пер.*)

[155] *Pseudo-Codinos*. De officiis. VII. P. 252–273.

[156] Ibid. P. 259. N 2. Издатель напрасно полагает, что речь идет о вратах алтарной преграды, тогда как на самом деле речь идет о дверях, ведущих из нартекса в центральный неф.

знаменательное различие, поскольку помазанный и венчанный император спускается с амвона по восточной лестнице, «обращенный к солее и алтарю», туда, где, согласно Симеону Солунскому[157], стоят младшие клирики, «не допущенные в алтарь»[158]. Когда настает время Великого входа, архидиаконы призывают императора пройти вместе с ними в протесис: «Тогда, когда он находится еще вне протесиса, государь снова облачает золотую фелонь поверх своего шелкового платья (σάκκος) и надевает свое препоясание (διάδημα). В правой руке он держит крест, который несет по обычаю, когда имеет на главе своей венец (στέμμα), в левой он держит посох. Так он обладает церковным саном, который именуется δεσπότατος = *deputatus*. Держа одновременно крест и посох, император идет впереди всех на Великом входе [...]. Совершив согласно обычаю шествие через неф, процессия идет к солее. Все прочие остаются стоять снаружи, тогда как император, преодолев солею, подходит к патриарху, стоящему перед Святыми вратами. Тот и другой остаются стоять, патриарх внутри алтаря, император снаружи». Император пересекает алтарную преграду, дабы проникнуть в алтарь лишь в момент причащения[159]. Здесь мы видим некоторые из литургических действий, о которых свидетельствует древний церемониал и о которых говорит Вальсамон: государь кадит престол и патриарха, снимает стемму со своей головы и причащается под обоими видами, Телом и Кровью Христовыми, сам поднося потир к устам, «по подобию священников (ὥσπερ καὶ οἱ ἱερεῖς)».

К этому примечательному, но достаточно нейтральному описанию можно прибавить комментарий Симеона Солунского, еще более определенный и еще более откровенный[160]. Через 200 лет он отвечает на комментарии Вальсамона, указывая, что император в Церкви должен занимать место после клириков, будучи в первых рядах мирян. Император причащается перед не имеющими хиротонии монахами «в силу второго помазания», то есть помазания миром, которое повторяет во время венчания крещальное миропомазание. Вне церемонии венчания, когда обы-

[157] De sacro templo. PG. 155. Col. 345. (Возвышение σωλέα, алтарь чтецов, см.: Соч. блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. С. 190. — *Примеч. пер.*)

[158] Ср. определение Владимирского собора 1274 г., изложенное в грамоте митрополита Кирилла III о местонахождении за службой младших клириков: Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. (XI–XIV вв.) // Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1880. Ст. 98–99; 2-е изд. СПб., 1908. Ст. 98–99. — *Примеч. пер.*

[159] *Pseudo-Codinos*. De officiis. VII. P. 267. Издатель переводит «император направляется к алтарю» вместо «входит в алтарь».

[160] De sacro templo. 142–150. PG. 155. Col. 352–356. (Соч. блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. С. 196–201. — *Примеч. пер.*)

чай позволяет ему войти в алтарь, император традиционно причащается на переносном престоле (ἀντιμήνσιον), не заходя за алтарную преграду: он получает Тело Христово из рук патриарха, как диакон, и причащается из потира в руках патриарха, тоже как диакон. Эта относительная привилегия основывается на помазании, которое дарует императору церковный чин δεσπότατος'а[161] и почетный титул «защитника Церкви». В храме, как во дворце Христа, единственного вечного царя, император во всем зависит от патриарха, который единственно и уполномочен вручить ему императорские инсигнии и освятить его царскую власть, поскольку в земных делах он обладает силою Духа Святого. Помазание, совершенное патриархом, означает, что император признан как представитель Христа и тем самым призван действовать согласно Божественному образцу, подражая Христу как χριστομιμητής. Он облачен в богослужебные одежды δεσπότατος'а, которые символизируют, что он будет поддерживать порядок в Церкви: он держит в руках гибкий и легкий посох (ῥάβδος), который означает, что он будет исправлять все с мудростью и мягкостью, а не с гневом и суровостью.

Остановимся на значимых деталях или, лучше сказать, на этой потере значимости этого урезанного ритуала. Головокружительное падение, которое низвергло императора из ранга почти епископа (или даже с уже более низкого иерархического уровня почти эпистемонарха) до статуса полумирянина, разорвало прямые связи, которые делали его ответственным лишь перед Богом. Подобное обесценивание можно наблюдать и на Западе, где папа перестал наделять императора сакрализовывавшим его статусом клирика, дабы уподобить его «канонику святого Петра» или иподиакону[162]. Но в этой части христианского мира споры об императоре-священнике не играли большой роли и не имели большого значения, растворяясь во множестве королевств, и едва ли превосходили символический уровень. Не так было на Востоке, где единственный император, помазанный и признанный святым по благодати помазания, мнил о себе и называл себя не только Божественным избранником, но и Божиим назначенцем. Его христианская легитимность привязана к этой вертикальной нити, которая может быть распутана лишь в осмыслении преемства между Ветхим и Новым Заветом или их взаимном наложении. Вот почему теоретики императорской власти, от Евсевия до Вальсамона, приговорены к словоупотреблению вроде «почти», «полу-», «словно» или «как бы» (почти священник, почти епископские харизмы), возможно,

[161] В издании этого текста в «Patrologia Greca», которое грешит явными ошибками, вместо δεσπότατος здесь, как и в других местах, должно читаться δεπότατος.

[162] *Bloch M.* Les Rois thaumaturges. P. 201–203.

не столько для того, чтобы смягчить утверждения о священническом характере императорского служения, сколько для того, чтобы дать понять, что это является непререкаемой истиной лишь в Ветхом Завете. «Священство» императора нисколько не символично, но оно метафорично в смысле перемещения из одного Завета в другой.

Всего этого достаточно, дабы развенчать императора, разбить цепи, сковывающие его с Давидом, вынудить благодать помазания подчиниться руке и елею патриарха, вывести его из иудейского прошлого в христианское настоящее. Позднее толкователи руководствовались этим, систематически исключая в пересмотренном церемониале все ветхозаветные ссылки, присущие древнему ритуалу, прибегая лишь к христологическим толкованиям. Помазание на царство не есть более помазание Саула, но помазание Христа в его Крещении на Иордане; император более не новый Давид, но подражатель Христу, подчиненный Церкви; несмотря на посох, ῥάβδος, слово, которое не должно вводить в заблуждение, в чудодейственном жезле Моисея предпочли увидеть лишь полицейскую дубинку. Лишенный всякой харизмы император еще сохраняет некоторые незначительные церковные функции, не будь этого, он перестал бы быть христианским государем; но, будучи некогда «царем и священником» «по чину Мелхиседекову», он превратился в простого приходского сторожа при Церкви Христовой.

# Глава IX

# ЦЕЗАРЕПАПИЗМ И «ДВА МЕЧА»

## Восточный цезарепапизм[1]

Куда же поместить Византию, где отсутствует надежное различие между духовным и мирским и где правитель именует себя избранником Божиим, в этой гамме политических систем, до некоторой степени отождествляющих себя с религией? Из нашего погружения в историю и источники мы выносим уклончивые и противоречивые ответы, которые зачастую суть просто уход от ответа и которые нам нужно теперь соотнести с общей схемой, противопоставляющей теократию и цезарепапизм восточного образца западной модели, покоящейся на автономии «двух властей»: по одну сторону — смешение, по другую — разделение.

Для того чтобы понять, что значит «цезарепапизм», нужно исходить из весьма точного представления, с которым это расплывчатое понятие может быть сопоставлено и которому оно может быть противопоставлено: представления о теократии или Богоправлении[2]. Можно охарактеризовать теократию как такое общество, которое непосредственно руководимо Богом, над которым Он царствует (1 Цар. 8: 7), за которое Он сам принимает решения, явно или неявно открывая Свою волю. Этот термин был придуман Иосифом Флавием для еврейского

[1] Читатель уже мог познакомиться с содержанием настоящего раздела этой главы, который как «переработанная версия» был опубликован в переводе С. А. Иванова: *Дагрон Ж.* Восточный цезарепапизм (история и критика одной концепции) // ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ. К 70-летию академика Г. Г. Литаврина / Отв. ред. Б. Н. Флоря. М., 1999. С. 80–99. — *Примеч. пер.*

[2] Отметим серьезный коллективный труд: Religionstheorie und politische Theologie / Hrsg. J. Taubes. Bd. 1–3. München; Paterborn; Wien; Zürich, 1987; и в особенности раздел, написанный Бернхардом Лангом: *Lang B.* Theokratie: Geschichte und Bedeutung eines Begriffs in Soziologie und Ethnologie / Religionstheorie und politische Theologie / Hrsg. J. Taubes. Bd. 3. München; Paterborn; Wien; Zürich, 1987. S. 11–28.

народа[3], который действительно является замечательным примером всех мыслимых форм теократии: изначальное Богоправление Завета-договора, осуществляемое через великого Моисея, теократия царей-помазанников, первосвященническая теократия. Строгость этой системы лишь с большим трудом была преодолена учреждением левитского священства и появлением политической власти: но и здесь Бог всегда повелевает сам, пророк пророчествует от Его имени, и толкователь толкует данный Им закон. Томас Гоббс, а затем и Спиноза превосходно описывают эту модель, те «договорные отношения» с Богом, которые она предполагает, и то делегирование прав, которое она предусматривает; но если второй объявляет времена пороков завершившимися и восстает против малейшего вмешательства клерикалов в дела Государства[4], то первый, напротив, пытается вдохновить иудейским примером «христианскую республику», в которой государь «занимал бы то же место, что и Авраам в своем семействе», сам бы определял, что есть «слово Божие и что оно не есть», и был бы, по Божественному праву, *de jure divino*, возглавляя Церковь своего царства, «верховным пастырем», наделенным заботой о собственной пастве[5]. Такие рассуждения и оценки заставляют социологов и вне еврейской истории проводить различия между политическими организмами, основанными на Откровении и тесно связанными с религией, в частности теми, где жрецы довольствуются полученной ими на законных основаниях мирской властью (собственно «иерократия»), теми, где высшая иерархия или глава общины по должности обладает еще и верховной светской властью

[3] *Joseph Flavius*. Contre Apion. Texte établi et annoté par Th. Reinach / Trad. par L. Blum. Paris, 1930. P. 86. «Наш законодатель, отказавшись от всего вышеперечисленного [монархии, олигархии и демократии], создал так называемую теократию — если это слово не слишком искажает настоящий смысл, — отдав начальство и власть в своем государстве Богу...» (*Иосиф Флавий*. О древности иудейского народа. Против Апиона; *Филон Александрийский*. Против Флакка. О посольстве к Гаю / Пер. А. В. Вдовиченко (Библиотека Флавиана. Вып. 3). М.; Иерусалим, 1994. С. 173. — *Примеч. пер.*).

[4] *Spinoza*. Traité théologico-politique. XVII; XVIII / Trad. Ch. Appuhn // Œuvres de Spinoza. II. P. 314–359; см. также: *Balibar E.* Spinoza et la politique. Paris, 1985. P. 55–62. (*Спиноза Бенедикт*. Богословско-политический трактат, содержащий несколько рассуждений, показывающих, что свобода философствования не только может быть допущена без вреда благочестию и спокойствию государства, но что она может быть отменена не иначе, как вместе со спокойствием государства и самим благочестием / Пер. с лат. М. Лопаткина // Бенедикт Спиноза. Соч.: В 2 т. СПб., 1999. С. 5–233; с. 118–214; гл. XVII, XVIII. — *Примеч. пер.*).

[5] *Гоббс Т.* Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 2001. Ч. III: О христианском государстве (с. 254–407); гл. 40: О правах царства Божия при Аврааме, Моисее, Первосвященниках и царях иудейских (с. 317–325); гл. 42: О церковной власти (с. 332–395). — *Примеч. пер.*

(«теократия» как таковая), и теми, где светская власть в той или иной степени вбирает в себя религию (различные формы «цезарепапизма»)[6]. Таким образом, теократия противоставляется цезарепапизму, образ священника-царя — образу царя-священника.

Изначально термин «цезарепапизм» стремился заклеймить любого мирского властителя, который осмеливался возомнить себя папой римским. Он имел не только социологическое содержание, но очевидный полемический задор. Когда профессор университета из Хаме Юстис Хеннинг Бемэр (1674–1749) посвятил часть своего учебника по протестантскому церковному праву двум главным злоупотреблениям мирской власти в деле веры — «Papo-Caesaria» и «Caesaro-Papia», то сделал это лишь для того, чтобы, во имя реформированной церкви, изобличить и то и другое и столкнуть лицом к лицу папу, захватившего мирскую власть, и светских государей, озабоченных духовными вопросами, как некогда император Юстиниан[7]. Из этой пары лишь второй термин ожидало славное будущее. Он стал широко употребляться со второй половины XIX в. не столько как отвлеченное понятие, сколько как оскорбительный выпад, прежде всего в адрес Византии и ее православных наследников, рассматривающий политику Константина или Юстиниана как главную причину раскола между христианским Востоком и Западом, усугубляя, вплоть до несовместимости, различия между светской и духовной властью. Эта весьма расплывчатая концепция есть прежде всего словесный «киллер», она не может быть смягчена ни при каких обстоятельствах или сведена к более щадящим определениям, и ее суть нельзя понять вне тех разнообразных течений, которые привели к появлению столь резкой формулировки и донесли ее до наших дней. Нынешний быстрый историографический набросок есть лишь предтеча всякого серьезного анализа.

Мы бы не поняли ни смыслов, ни связей, если бы вкратце не напомнили взаимное противостояние Реформации и Контрреформации, которое породило христианскую историографию Нового времени в ответ на поиски «смысла христианства», когда он еще не был размыт историей. Протестанты инстинктивно опасались всякого оправдания историей, ссылки на традицию, что превратила Церковь в институт власти, на тот

[6] Это различие было проведено Максом Вебером и проанализировано Бернхардом Лангом: *Lang B.* Theokratie. S. 21–22.

[7] *Boehmer I. H.* Ius ecclesiasticum protestantium. I. Halle, 1738. P. 10–11: «Iustinianus, a clero deceptus, sub praetextu salutis ecclesiasticae mirum in modum Caesaro-Papiam exercuit» («Юстиниан, обманутый духовенством, под предлогом спасения Церкви пользовался чудесами на цезарепапистский лад»). Благодарю своего коллегу Бернхарда Ланга, указавшего мне на этот труд в дружеской беседе.

процесс, который отделил духовенство от христианской общины. В своих трактатах «Свобода христианина» (1520)[8] и «О светской власти, в какой мере ей следует повиноваться» (1523)[9] Мартин Лютер доводит до абсурда существующее различие между духовным и мирским, основываясь на известном противопоставлении «двух градов», которое дает Блаженный Августин: христианин, будучи одновременно гражданином небесного и земного градов, оказывается как «совершенно свободным господином всего сущего и не подвластным никому», так и «покорнейшим слугой всего сущего и подвластным всем». Если Бог и установил два града, то не иначе как для того, чтобы лишь «малое стадо» истинных христиан, не нуждающихся в законе, самостоятельно унаследовало Царствие Божие (ср.: Лк. 12: 32. — *Примеч. пер.*), тогда как основная масса людей нуждается для этого в «светском мече» (Рим. 13: 4. — *Примеч. пер.*) и должна ему подчиняться в соответствии со словами апостола Павла («Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога», Рим. 13: 1) и апостола Петра («Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли как верховной власти, правителям ли как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро», 1 Пет. 2: 13–14). Но, даже если светские князья приемлют «право меча» от Бога и действительно являются христианами, они все же не могут править миром «по-евангельски», упразднив «всякое светское право и светский меч»: «Невозможно, чтобы христианский порядок распространялся на весь мир, или на целую страну, или на большую группу»[10]. Невозможно никакое уподобление религии, созданной для спасения души, государству, существующему для общественного принуждения; Лютер открыто высмеивает мирских правителей, вмешивающихся в дела веры, которых «Всемогущий Бог сделал безумными»: «Князья скоро дерзнут сесть на Престол Господень, распоряжаться совестью и верой, поучать безумным умишком

[8] «Von der Freiheit eines Christenmenschen»; см. двуязычное издание: *Gravier M.* Luther. Les grands écrits réformateurs. Paris, 1955. P. 252–301. (*Лютер М.* Свобода христианина // Лютер М. Избр. произв. / Сост. А. П. Андрюшкин; пер., ком. К. С. Комарова и др.; пред. Р. Преуз, Михаил (Мудьюгин), архиеп. СПб., 1994. С. 16–54. — *Примеч. пер.*)

[9] «Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr gehorsam schuldig sei». Все труды Лютера по этому поводу весьма удобно собраны в двуязычном франко-немецком издании: Luther et l'autorité temporelle. 1521–1525. Textes allemands originaux, traduction, introduction et notes par J. Lefebvre. Paris, 1973. (*Лютер М.* О светской власти, в какой мере люди обязаны ей повиноваться / Пер. Д. Н. Егорова // Источники по истории Реформации. М., 1906. Вып. 1. С. 20–33; *Лютер М.* О светской власти, в какой мере ей следует повиноваться / Пер. Ю. А. Голубкина // Лютер М. Избр. произв. С. 131–163. — *Примеч. пер.*)

[10] *Лютер М.* О светской власти, в какой мере ей следует повиноваться // Лютер М. Избр. произв. С. 135–137. — *Примеч. пер.*

своим Святого Духа»[11], так же как и тех пап и епископов, которые «стали мирскими князьями» и возомнили о себе, что они наделены некой «властью», а не просто «служением». Это существенное различение между духовным и светским все же не приводит Лютера к признанию существования двух независимых друг от друга «властей», «ибо все христиане поистине принадлежат к одному царственному священству», и, по идее, нельзя отказать христианским правителям в праве быть «священниками и епископами»[12] и рассматривать их обязанности как служение, которое связано с христианской общиной и полезно ей. Однако такой подход с трудом осуществим, и нарушение равновесия заставляло иногда оценивать лютеранство как «цезарепапизм» (а кальвинизм — как теократию); но этот новый подход к «религии» несомненно послужил хорошей закваской и позволил в XIX в. начать процесс пересмотра истоков христианской Империи.

По интересующему нас поводу Тридентский собор (1545–1563) не предложил какого-либо конкретного учения, но, посчитав Церковь лишь посредником между Богом и людьми и уравняв в правах церковную традицию и Священное Писание, он соединил то, что Лютер стремился разделить. И во время самого собора, и впоследствии все стремились, скорее, привести обе власти в согласие, нежели развести их по своим углам; политика конкордатов также пыталась обрести сложное равновесие между церковной вселенскостью и поместными церквами, иезуиты проповедовали учение об «опосредованной власти» папы в политических делах. Историческая наука пришла им на помощь. Хорватский лютеранин Матфей Флаций, иначе Влачич (Flacius Illyricus), в 13 томах своих «Магдебургских центурий» (1559–1575) высоко поднял знамя сопротивления, именуя папу Григория VII «чудовищем» и сея панику в римских рядах. Чуть позже кардинал Цезарь Бароний противопоставил ему 12 томов «Церковных анналов» (Annales Ecclesiastici, 1588–1607)[13].

[11] Там же. С. 132. Ср.: «Кто не знает того, что князь — редкость в раю»; «...не Слово Божие должно подчиняться князьям, склоняясь перед ними, а князьям надлежит руководствоваться им» (там же. С. 157). — *Примеч. пер.*

[12] Manifeste à la noblesse chrétienne de la nation allemande (1520): *Gravier M.* Luther. Les grands écrits réformateurs. P. 82–93. В заключении этого отрывка говорится о том, что различие двух властей ни на чем не основано. (См.: *Лютер М.* К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства. С. 59. Стоит отметить, что русский перевод отца Реформации не всегда точно передает евангельские реминисценции, присущие его богословию; так, «царственное священство» превращается в «церковное царство». — *Примеч. пер.*)

[13] По поводу «Церковных анналов» как ответа «Магдебургским центуриям» в особенности стоит посмотреть: *Walz A.* Baronio Pater Annalium ecclesiasticorum // A Cesare Baronio, Scritti varii, Sora (место рождения Цезаря Барония). 1963. P. 259–287; *Sonntag Fr. P.* Matthias

В этой истории христианства Константин Великий предстает ключевой фигурой. Бароний смотрит на него глазами Евсевия Кесарийского, его апологета, но принимает за истину и те фундаменталистские и клерикальные «поправки» к легенде, которые понуждают первого христианского императора принять крещение в Риме от руки папы Сильвестра и основывают светскую власть папы и его царственные привилегии на императорском даре[14]. Нет ничего удивительного в том, что томам «Анналов», поочередно посвященным то светским правителям, то римским понтификам, был оказан радушный прием в православном мире, пусть и ценой некоторых исправлений, сделанных русскими иерархами[15]. Единство светского и духовного, символом которого и был Константин, более уже не подвергалось сомнению как в католической Европе, так и на христианском Востоке. Если Жан Моран, священник Ораторианского ордена, посвящает королю Франции в 1630 г. свою «Историю избавления христианской церкви императором Константином»[16] и,

---

Flacius Illyricus und die Magdeburger Centurien // Ibid. P. 289–298. По более общим проблемам см.: *Pullapilly C. K.* Caesar Baronius, Counter-Reformation Historian. Notre Dame (Indiana); London, 1975.

[14] Annales ecclesiastici. Annis 322–330; т. IX первоначального издания был посвящен Константину и поднесен королю Франции Генриху IV, за которого Бароний ходатайствовал, когда тот находился под отлучением.

[15] *Pullapilly C. K.* Caesar Baronius. P. 62–63. (После издания «Анналов» в Риме, в 1603 и 1607 гг., появились два сокращенных польских перевода Петра Скарги. В 1687 г. инок Игнатий (Лакрецкий?), по указанию митрополита Рязанского и Муромского Иосифа, очевидно с сотрудниками, начал делать русский перевод польского издания. В результате появилось несколько различных по объему редакций, активно переписывасмых в 1695–1696 гг., соотношение которых до сих пор остается научной проблемой. Поскольку это сочинение пользовалось успехом у старообрядцев, то оно было, в целях противодействия «раскольничьим толкованиям», издано в 1719 г. в России «с пропусками всех мест, неблагоприятных восточной церкви», под заглавием «Летописание деяний церковных от Рождества Господа Бога нашего Иисуса Христа из летописаний церковных, Кесаря Барония Кардинала Римского костела, нареченных "Annales Ecclesiastici", собранное и на польский язык из латинского Петром Скаргой, переведенное тем же диалектом русским, кроме явных с церковью православною (о них же скажем в предисловии) противностей римских (в летописную сию церковную историю) у Барония и Скарги (неправедно приложенных) обретающихся изданное». В действительности речь шла не о «пропусках», а о существенной редактуре издания Барония, в результате чего появилось его тенденциозное переложение. С появлением в России свободы совести в начале XX в. и старообрядческого книгопечатания, после дополнительной сверки издания 1719 г. с рукописными текстами, была осуществлена полная публикация «Анналов»: *Бароний Цезарь.* Деяния церковные и гражданские от Рождества Христова до 1198 лета. Кн. 1. Века первый — четвертый. М., 1913; Кн. 2. Века пятый — осьмой. М., 1914; Кн. 3. Века девятый — дванадесятый. М., 1915. — *Примеч. пер.*)

[16] Полное заглавие несколько длиннее и носит разоблачающий характер: Histoire de la délivrance de l'Église chrétienne par l'empereur Constantin, et de la grandeur et souveraineté temporelle donnée à l'Église romaine par les roys de France. Paris, 1630.

не соглашаясь с Баронием, отрицает римское крещение императора и «Константинов дар»[17], то лишь для того, чтобы уверить всех, что тот был обращен и видел небесный крест не где-нибудь, а именно во Франции, что он был наставлен в вере французскими епископами и что французские короли «суть единственные творцы земного величия и могущества Святого Престола». И ультрамонтанство, и галликанство, каждое, защищали свои собственные интересы, но были едины в ви́дении истоков христианской Империи[18].

Придется еще долго ждать, пока лютеранские веяния смогут серьезно поколебать Константинов миф своей серьезной критикой «политического христианства», которая в протестантских странах вскоре приведет к осуждению цезарепапизма. Санто Маззарино[19], как настоящий сыщик откопал, что некто Иоганн Христиан Хессе защитил в Иене в 1713 г. диссертацию с разоблачающим подзаголовком «De discrimine christianismi veri et politici»[20]. Быть может, это и был первый пасс. Константин Великий отныне служит пугалом; предполагается, что он выбрал христианство *ex rationibus politicis* и заставил служить религию своим собственным интересам. Отсюда всего один шаг до книги Иакова Буркхардта, который в 1853 г. устраивает суд над этим «лжехристианством», оказавшимся на службе у сильных мира сего, превращая образ императора в портрет бессовестного мошенника и упрекая Евсевия Памфила в измене истине[21]. Будучи западным гуманистом и подчиняясь типично протестантским инстинктам, Буркхардт обращает внимание лишь на постоянные склоки между Церковью и властью, отрицает любые формы христианского Государства и, не скрывая своего отвращения, силится понять ту историческую систему, которую он называет *Byzantinismus* и которая скоро будет названа «цезарепапизмом». Он сознательно сравнивает ее с Исламом, пытаясь вытеснить за пределы

[17] Он отрицает «хулы» «Константинова дара», сфабрикованного, как ему кажется, с целью подчинить духовную и светскую власть римских пап германскому началу, и отмечает, что Вальсамон является первым греческим автором, который говорит об этом.

[18] Стоит познакомиться с работой: *Fumaroli M.* Cross, Crown and Tiara: the Constantine myth between Paris and Rome (1590–1690) // Piero della Francesca and His Legacy. Hanover; London; Washington, 1995. P. 89–102.

[19] Burckhardt politologo. L'età di Costantino e la moderna ideazione storiografica // Id. Il basso impero: antico, tardoantico ed èra Costantiniana. I. Bari, 1974. P. 32–50.

[20] *Hesse J. Chr.* Dissertatio historico-pragmatica, qua Constantinum Magnum ex rationibus politicis christianum... Iéna, 1713. Во главе экзаменационной коллегии стоял Бурхард Струве.

[21] *Burckhardt J.* Die Zeit Constantin's des Grossen. Basel, 1853; Leipzig, 1880[2].

христианской Европы[22]. Историческая интерпретация играет на разного рода нравственных противопоставлениях: верность и предательство, религия и политика, Церковь и Государство и уже, хотя и на заднем плане, — Восток и Запад.

Позднее, не меняя тональности, нравственные упреки в «политизированном христианстве» уступают место более серьезной критике «политического богословия». Описать и выдрать с корнем это извращение — таково намерение Эрика Петерсона, выраженное в его блестящем эссе «Монотеизм как политическая проблема»[23], которое он публикует в Лейпциге в 1935 г., в нацистской Германии, с прозрачными намеками на те опасности, которые таит в себе монолитная и харизматическая власть, и целями, которые автор уточнит только в 1947 г., уже после того, как европейская буря утихнет. Константин Великий здесь отходит на второй план, и на подмостки выходит Евсевий Памфил. Богослов, историк и придворный льстец превращается здесь в опасного идеолога (за что и осуждается), который намеревается превратить христианство в простое продолжение эллинизированной философии иудаизма, вышедшей из Александрийской школы, и сделать его частью римской истории. Концепция Божественной монархии, которую создают ариане и Евсевий и которая противостоит догмату о Святой Троице, не способствует истинному Богопознанию, но является лишь ответом на политический вызов, связанный с расколом *imperium romanum*. Вот почему случай с Евсевием столь показателен, а поклонение единому в Троице Богу столь спасительно, поскольку сразу же выводит веру во Христа из тени иудаизма, не позволяя переносить на мирские власти века сего образы небесной монархии и уподоблять их тому миру, который может быть обретен лишь в Боге. Ложной эсхатологии Евсевия, который преувеличивает значение Империи в истории человеческого спасения, Эрик Петерсон противопоставляет «два града» с присущими им различиями и подчеркивает свои предпочтения, посвящая весь труд Блаженному Августину. Таким образом он намечает здесь противостояние, что другим удается с гораздо меньшим изяществом и проницательностью, между Востоком, втайне

[22] См.: *Martin A., von.* Die Religion Jacob Burckhardts. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum. München, 1947, в особенности S. 112–129; *Id.* Nietzsche und Burckhardt, zwei geistige Welten im Dialog. München, 1947; *Kaegi W. E.* Jacob Burckhardt. Eine Biographie. I–III. Basel, 1947–1982; *Irmscher J.* Jacob Burckhardts Konstantinsbild // Jacob Burckhardt und die Antike / Hrsg. B. Betthausen, M. Kunze. Mainz, 1998. S. 89–96.

[23] *Peterson E.* Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig, 1935. Э. Петерсону также принадлежит работа: Heis Théos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen. Göttingen, 1926.

остающимся арианским и тоталитарным, и Западом, сумевшим освободиться от политического богословия, навязанного ему монотеизмом, и отрицающим тем самым всякую возможность заражения религии политикой. Эрик Петерсон отнюдь не первый и не последний, указавший на связь арианского «субординационизма»[24] с идеальной монархией, получающей, подобно византийскому императору, свое освящение, как и полномочия наставлять людей на путь ко спасению, непосредственно от Бога; но он единственный, кто, именно так понимая истоки цезарепапизма, восходящие к IV в., выводит отсюда абсолютное осуждение всякой политической спекуляции, опирающейся на христианское богословие. Труд Карла Шмидта, отвечающий ему в 1969–1970 гг., оказывается малоубедительным, когда автор касается истории, и становится более интересным, хотя и более сумбурным и путаным, когда требует, чтобы социологии предоставили самостоятельное право изучать секуляризацию христианских образов и идей [25].

Читали они вышеупомянутое эссе 1935 г. или нет, но немало историков взирало на историю примерно таким же образом, превращая Евсевия, чье арианство тем не менее осуждалось, в агитатора и пропагандиста «византинизма», то есть, попросту говоря, цезарепапизма, воскуряя фимиам новому мифу о Константине Великом — цинике и противопоставляя западный «менталитет» «менталитету» восточному[26].

Насколько кажется естественным сопоставить идеи эпохи Реформации и выводы Буркхардта и Петерсона[27], которые, начав с критики какой бы

---

[24] Учение о природной соподчиненности Бога-Сына Богу-Отцу по сущности во внутритроичных отношениях, т. е. in se, тогда как православный взгляд предполагает их единосущие и равночестность. (Читатель может познакомиться с разбором этого учения в: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879. С. 46–48; ср. также: «цезарепапизм — это политическое арианство — он смешивал, не соединяя, власть мирскую и власть духовную и делал из самодержца более чем главу государства, не будучи в силах сделать из него истинного главу Церкви». *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь // Соловьев В. С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 269. — *Примеч. пер.*)

[25] *Schmitt C.* Politische Theologie. II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie. Berlin, 1970; 1984[2]; частично опубликовано в: Eusebius als Prototyp politischer Theologie // Die Kirche angesichts der konstantinianishcen Wende / Hrsg. G. Ruhbach. Darmstadt, 1976. S. 220–235. Карл Шмидт опубликовал до этого: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 1922; 1934[2]; Berlin, 1985[3]. Французский перевод сделан Ж. Л. Шлегелем: *Schlegel J.-L.* Théologie politique. Paris, 1922, 1969, 1988.

[26] См., напр.: *Berkhof H.* Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert. Zürich, 1946. Можно найти более умеренную точку зрения по этому поводу у Ж. М. Санстерра: *Sansterre J.-M.* Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie «césaropapiste» // Byz. 1972. 42. P. 131–195, 532–594.

[27] Хотя Э. Петерсон, по некоторым сведениям, обратился в католичество.

то ни было религиозной власти, с отрицания всякого «политического христианства» и требования запретить любое «политическое богословие», создали стройную концепцию цезарепапизма, настолько же трудно указать иное начало, нежели университетская кафедра, такому историографическому направлению, большей частью связанному с Францией, иногда слегка окрашенному в свойственные католикам антиклерикальные тона, которое привело к похожим результатам, основываясь на анализе современности. Без сомнения, таким толчком послужила последняя глава «Гражданской общины древнего мира», в которой Фюстель де Куланж в 1864 г. намеревался продемонстрировать, каким образом христианство «изменило условия правления» и «знаменовало собой конец древнего общества»[28]. Историк настаивает одновременно на вселенском масштабе религиозной проповеди, разорвавшей связи, объединяющие культ с семьей и полисом, и на персональном характере веры и молитвы, который освободил человеческую личность и позволил ей осознать свою свободу. То, что было привилегией лишь философской элиты, представленной незначительным сообществом стоиков, становится уделом всего человечества: речь идет о понимании принципиального различия между «личной добродетелью» и «добродетелью общественной». «[Христианство] исповедует то убеждение, что между государством и религией нет ничего общего; оно разделяет то, что сливала воедино вся древность. Мы можем к этому заметить, что в течение трех веков новая религия живет совершенно вне сферы деятельности государства; она умела обходиться без его покровительства и даже боролась с ним. Эти три века создали пропасть между областью управления и областью религии. Воспоминание о великой и славной эпохе не могло изгладиться, различие между властью государства и религией стало общедоступной и непререкаемой истиной, и убеждение в ней не могла искоренить даже некоторая часть членов духовенства» (в русском переводе 1906 г., очевидно, по подцензурным соображениям синодальной эпохи — «часть членов церкви». — *Примеч. пер.*)[29]. Некоторая роль в разделении светской и духовной власти все же признается за историей, и церковной иерархии приписывается в этом деле определенное «торможение», но это было лишь осуществлением внутренних оснований христианства, которые должны были придать отныне естественные, более не являющиеся религиозными, основания праву, собственности и семье и провести таким

[28] La cité antique. 5e éd. Paris, 1874. P. 472–481. (Рус. пер. см.: *Фюстель де Куланж Н.* Гражданская община древнего мира / Пер. с франц. А. М.; под ред. проф. Д. Н. Кудрявского. СПб., 1906. С. 450; а также другие издания. — *Примеч. пер.*)

[29] *Фюстель де Куланж Н.* Гражданская община древнего мира. С. 455–456. — *Примеч. пер.*

образом пределы, «отделяющие старую политику от новой». С жаром, который дал некоторым повод обвинить его в «клерикализме»[30], Фюстель де Куланж легко перешагивает через века, оставляет другим труд более детального изучения такого явления, как цезарепапизм, своего рода рецидив античного язычества в ослабленной болезнью Империи христианского Востока, чье исцеление шло слишком медленно, да так никогда и не произошло.

Эти несколько страниц «Гражданской общины» имели во Франции почти такое же влияние, как книга Буркхардта в немецкоязычных странах. Они неоднократно цитировались в статьях и трудах, посвященных исследованию взаимных отношений Церкви и Государства[31]. Но более всего идеи мэтра пришлись по сердцу одному из его учеников, Амеде Гаскэ, и были восприняты и развиты в его докторской диссертации «Об императорских полномочиях в религиозных делах в Византии», которую он посвятил в 1879 г. «месье Фюстелю де Куланжу, члену Института»[32]. Эрудиция автора, конечно, хромает, но стиль и словоупотребление выдержаны в доброй университетской манере, старательно избегающей самого термина «цезарепапизм». В любом случае, созданный им образ совершенно прозрачен. Древние общества, объясняет Гаскэ, ссылаясь при этом на «Гражданскую общину», сподобившуюся к сегодняшнему дню не то пятого, не то шестого переиздания, не знали разделения политической и религиозной властей. Христианские императоры Византии, не поступаясь ни одним из тех прав, коими обладали их языческие предшественники, претендовали на главенство в церковной общине так же, как они главенствовали в обществе, украшая себя титулом царя-священника и требуя святости подобным же образом, как и импе-

[30] См.: *Hartog Fr.* Le XIX[e] siècle et l'Histoire. Le cas de Fustel de Coulanges. Paris, 1988. P. 35–38. Фюстель де Куланж пытался неумело защититься, ссылаясь на свое неверие.

[31] См., напр., статью: Césaropapisme // Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain / Éd. J. Lecler. Paris, 1949. II. Col. 846–853. Редактор является автором книги: *Lecler J.* L'Église et la souveraineté de l'État. Paris, 1946; *Arquillière H.-X.* L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age. Paris, 1934. P. 111–112.

[32] Амеде Гаскэ (Amédée Gasquet) родился в Клермон-Ферране в 1852 г., поступил в Эколь нормаль суперьер в 1870 г. и был учеником Фюстеля де Куланжа, который оказал на него огромное влияние. Его первая диссертация «De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance» была опубликована в Клермон-Ферране в 1879 г., и вторая «De translatione imperii ab imperatoribus byzantinis ad reges Francorum» появилась в том же году. Он занимал кафедру истории и географии в Университете Клермона до того, как стал мэром города в 1888 г., был ректором Университета в Нанси, затем директором департамента в Министерстве народного образования. Скончался в 1914 г. От его весьма сумбурной карьеры историка до нас дошли: «L'Empire grec et les barbares» (1887) и «L'Empire byzantin et la monarchie franque» (1888), книги давно и справедливо забытые, но принесшие ему некоторую известность.

раторы-язычники требовали себе апофеоза. Восприняв христианство, они полагали, что вместе с этим обрели власть реформировать его по своему образу и подобию и подчинять своим прихотям и произволу «непреложные тексты, утвержденные Вселенскими соборами». Но Рим устраивает против кесарей великую революцию, заключающуюся в разделении властей; «папа, викарий Христа на земле, лишает имперское величие этой привилегии». В этой постоянной борьбе, среди возмущений, которые производят «причуды восточных деспотов», «центр Православия перемещается из Константинополя в Рим». Общественное сознание пробуждается. «Смело усваивая чужие права», папа начинает сам раздавать королевские короны на Западе, который остается ему верен; это тот политический разрыв, за которым сразу же следует церковная схизма. Современное общество выходит из этих передряг расколотым на тех, кто остается привержен византийской традиции, и тех, кто принимает разделение двух властей и несомненное превосходство власти духовной над властью светской. Это разделение, решительным образом исполненное до конца, есть тот «колокол», который «пробудил народы Западной Европы, коснеющие в варварстве»[33].

Посвящение на титульном листе отнюдь не означало, что сама работа находилась под высоким покровительством, и нельзя быть до конца уверенным, что все положения Амеде Гаскэ получили бы одобрение Фюстеля де Куланжа. Однако очевидно, что идея, в своей основе достаточно справедливая, касающаяся присущих христианству принципиальных различий между духовным и мирским, могла породить совершенно ложное представление о том, что это различие есть разделение двух властей; и современный подход, как раз и порожденный этим разделением, приводит к тому, что «цезарепапизм» превращается в языческое наследие, хранимое отсталым Востоком, но от которого достаточно быстро отказался прогрессивный Запад. Здесь не так важна словесная мишура, примиряющая или провоцирующая читателя. Образ императора, так до конца и не очистившегося от языческой скверны и заигравшегося в *pontifex maximus*, прошел практически через всю последующую историографию[34]. Чтобы по достоинству оценить и впоследствии воспользоваться выводами Петерсона, отметим, что, по его мнению,

[33] См. в особенности введение к книге А. Гаскэ, достойной в ряде случаев, но основанной на цитатах более чем приблизительных.

[34] См., напр.: *Meslin M., Grosdidier de Matons J.* Césaropapisme // Encyclopedia Universalis. 1968. IV. P. 86–90. По поводу действительного значения титула *pontifex maximus* в эпоху поздней Империи стоит упомянуть работу: *Schilling R.* À propos du Pontifex Maximus. Dans quelle mesure peut-on parler d'un remploi par les chrétiens d'un titre prestigieux de la Rome antique? // Diritto e religione da Roma a Costantinopoli e Mosca, Da Roma

идеология эллинистического царя, перенесенная «еретиком» Евсевием Кесарийским на христианского монарха, как раз и могла послужить оправданием, утверждая новую религиозную легитимность преемников Августа[35]. Но выводы всегда одни и те же, будь они явные или подразумеваемые: обращение Константина не сделало империю по-настоящему христианской; на Востоке, там, где имперской традиции удалось сохранить себя, власть по-прежнему оставалась втайне языческой. Именно в этом пытаются убедить общество полемические писания эпохи иконоборчества или очередной унии с Римом; они охотно облачали в одеяния тирана-гонителя или Антихриста всякого византийского василевса, который неожиданно вдохновлялся своей религиозной и общественной ролью излечить Церковь от всех «родимых пятен» языческого прошлого[36].

Более «римская» историографическая традиция привносит в эту схему важные поправки. В широко известной книге аббат Луиджи Стурзо принимает за точку отсчета уже известные нам «новшества христианства», отличающие его от других религий, которые заставили «разрушить всякое принуждение в отношениях между религией, с одной стороны, и семьей, племенем, нацией или Империей — с другой, и основать их на личном выборе»[37]. «Дуализм, — продолжает он, — жизни духа и жизни мира, религиозных и надприродных конечных целей Церкви и земных и естественных задач Государства изначально присущ христианину». Но если попытка объединить эти цели всегда оканчивается злоупотреблением, то двойственность, лежащая в природе вещей, более соответствует не разделению властей, а их взаимному сочетанию. «Начиная с эпохи государства Константина и до возникновения Каролингской империи [...] сложились два типа религиозной и политической диархии: византийский, цезарепапистский, и латинский, организующий, типы». Первый есть такая «политико-религиозная система, в которой Государство становится для Церкви эффективной, нормальной и централизующей силой, хотя и внешней по отношению к ней, и где церковная иерархия непосредственно участвует, пусть и на автономных началах, в отправлении светской власти». Такова ситуация в Восточной церкви,

---

alla Terza Roma. XI Seminario internazionale di studi storici. Roma, 21–22 avril 1991. Roma, 1994. P. 75–90.

[35] См. в особенности исчерпывающую работу: *Dvornik Fr.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. I–II. Washington, 1966.

[36] См. выше, с. 243–245.

[37] *Sturzo L.* L'Église et l'État / Trad. fr. de J. Bertrand. Paris, 1937. P. 25. Как мы видим, эти выводы весьма близки к тому, что писал Фюстель де Куланж, быть может, они непосредственно вдохновлены страницами его «Гражданской общины».

начиная с Константина, которая привела к потере независимости, к подчинению Государству, к ограждению экономических и политических интересов элиты мирян и привилегированной касты духовенства. Напротив, в «организующей диархии латинского типа» «Церковь, призывая во всем помощь гражданской власти и наделяя правителей, вне собственно церковной сферы, определенными полномочиями и привилегиями, почти всегда противопоставляла, в соответствии с обстоятельствами, собственную независимость всякой окончательной зависимости»[38]. Автор, который далее детально исследует Реформацию и Контрреформацию, становление поместного христианства и политики конкордатов, с очевидностью не может принять столь обобщенное и пронесенное сквозь века противопоставление соединения властей, унаследованного от античности, и их разделения, привнесенного современным христианством; но он соблюдает дистанцию между восточной моделью (скорее современной, чем средневековой) и западной моделью, в которую его знание дела заставляет внести некоторые уточнения.

Историческая точность в конфессиональной литературе уступает свое место полемике, которая обретает одного из своих последних ярких представителей в досточтимом отце Мартине Жюжи, прекрасном знатоке восточной традиции, который, однако, «рубит сплеча» восточных схизматиков. «Цезарепапизм, — пишет он, — как об это свидетельствует само слово, это Кесарь, Государство и мирская власть вообще, дерзающая подменить собой папу в деле верховного окормления Церкви, это тоталитарное государство, присваивающее себе абсолютную власть как над священным, так и над профанным, как над небесным, так и над земным, практически пренебрегающее различиями между духовной и светской властью или, по крайней мере, сознательно подчиняющее одну другой». Корень зла произрастает из языческого прошлого: «Языческая Империя была цезарепапистской в полном смысле этого слова. Различие между двумя властями было ей неизвестно. Языческий император, провозглашенный *summus pontifex*, обладал одновременно полнотой священства и полнотой власти над жречеством и священными вещами. Этот абсолютный цезарепапизм несовместим с христианской религией, где мы имеем дело с иерархией, наделенной особой богослужебной властью, которая не может принадлежать какому-нибудь мирянину [...]. Глава христианского государства не может быть верховным жрецом, поскольку ему всегда будет недоставать властной харизмы [обретаемой через хиротонию]. Но он сможет узурпировать эту роль папы в кафолической Церкви». Такого рода узурпации происходили повсюду. «Но преимуще-

[38] Ibid. P. 51–56.

ственно на Востоке цезарепапизм сделал себе легкую карьеру, буквально начиная с IV в., на следующий день после того, как Константин провозгласил себя покровителем христианской веры [...]. Заразительный пример, поданный первым христианским императором, был воспринят его последователями, особенно теми, которые правили в восточной части Империи после ее разделения [...]. То правда, что имперский цезарепапизм часто служил интересам Церкви [...]. Но с точки зрения церковного единства он произвел три катастрофических последствия: церковный национализм, порабощение духовенства и глухую или открытую враждебность к папам [...]. В отличие от Западной церкви, которая, несмотря на кратковременные помрачения, обрела в папах неустрашимых защитников своей независимости, Византийская церковь не обладала таким количеством бойцов, хотя и не была лишена их совершенно. В целом восточный епископат показал себя слишком послушным догматическим прихотям или политическим ересям своих василевсов»[39]. Вот и готовый набор всевозможных предрассудков, моду на которые кое-как все-таки смогли преодолеть вселенский дух и просто историческая объективность и которые ныне редко присущи клерикальным кругам.

Успех термина «цезарепапизм» определенно обусловлен римокатолицизмом, но не без помощи прогрессивного крыла русской православной мысли. Владимир Соловьев в последние десятилетия XIX в. уже отрицал царский абсолютизм и присущее ему утверждение, что Восточная церковь сама «отреклась от своей власти и передала ее в руки царя»[40]. Особенно он обвинял Православную церковь в том, что она стала «чисто национальной Церковью» и потеряла тем самым право быть представительницей Христа, которой дана «всяка власть на небеси и на земли» (Мф. 28: 18. — *Примеч. пер.*). «Во всякой стране, где Церковь сведена к национальному учреждению, — писал он, — светское правительство (будь то самодержавное или конституционное) пользуется безусловной полнотой всяческой власти, и церковная организация является лишь специальным министерством, зависящим от общегосударственной администрации»[41]. И здесь тоже указывается пальцем на Византию, ибо с IX в. (иначе говоря, со времен патриарха Фотия) она стала претендовать

[39] *Jugie M.* Le schisme byzantin. Paris, 1941. P. 3–7.

[40] *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь // Соловьев В. С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 315; при этом В. С. Соловьев ссылается на некий «официальный документ, исходивший от русского правительства» 1885 г., а конкретно — на «Правила о государственных экзаменах по юридическому факультету». — *Примеч. пер.*

[41] *Соловьев В.* Россия и Вселенская Церковь / Пер. с франц. Г. А. Рачинский. М., 1911 (репринт); М., 1991. С. 157; *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь // Соловьев В. С.

на то, чтобы самой стать центром Вселенской церкви, а в действительности уклонилась в национализм[42]. Более близкий к нам по времени Кирилл Туманов продолжает развивать те же идеи, когда он вспоминает о «византийском зле», которое обернулось тремя бедами (отсутствие четкого разграничения между духовным и мирским, фактическое превосходство второго над первым и «восхищение Кесарем попечения о деле Божием»), и одновременно описывает Россию как «провинциальную и варварскую Византию», отмечая походя тайную связь, которую он находит знаменательной, между цезарепапизмом «*à la russe*» и протестантской идеологией[43]. Ви́дение проблемы на этот раз несколько смещается, и если еще и продолжают говорить о языческих пережитках в Константиновской империи, то рождение цезарепапизма все же относят к более позднему времени, к эпохе Великой схизмы, и связывают с припадком «греческого национализма», протестующего против христианского универсализма.

«Восточные», затронутые в своих лучших чувствах, убеждениях и стремлении к истине, попытались противостоять этим множащимся атакам. Для них было совсем не сложно употребить все свои таланты, дабы внести ясность в эту весьма мрачную картину отсталого «византизма» и помочь осознать, что «цезарепапизм» есть незаконнорожденный термин, сам по себе «отсталый», который неподобным образом проецирует на Восток представление о папстве, присущее Западу, а на Средневековье — тот принцип разделения властей, который был немыслим до эпохи Нового времени[44]. Византия никогда не отрицала различия между

---

О христианском единстве. С. 318; *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь // Классическая философская мысль. Минск, 1999. С. 332–333. — *Примеч. пер.*

[42] *Soloviev V.* La Russie et l'Église universelle. 2e éd. Paris, 1889. P. 67–77. По поводу роли и значения Владимира Соловьева (1853–1900) в возрождении русской духовности до 1917 г. см., напр.: *Pascal P.* Les grands courants de la pensée russe contemporaine // Cahiers du Monde russe et soviétique. 1962. III/1, janvier-février. P. 10–12; *Scherrer J.* Les sociétés philosophico-religieuses et la quête idéologique de l'intelligentsia russe avant 1917 // Ibid. 1974. XV/3–4, juillet-décembre. P. 297–314. Мистическая философия Соловьева не вмещалась в рамки официальной Церкви. (*Соловьев В.* Россия и Вселенская Церковь. С. 155; *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь // Соловьев В. С. О христианском единстве. С. 317; *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь // Классическая философская мысль. С. 332. В последнем издании неверно указанно столетие: вместо IX столетия стоит I в.; следует читать: «Не религиозную свободу, а цезарепапизм унаследовали мы от Византии, где это антихристианскос начало бесспрепятственно развивалось с IX века». — *Примеч. пер.*)

[43] *Toumanoff C.* Caesaropapism in Byzantium and in Russia // Theological Studies. 1946. 7. P. 213–243.

[44] *Dölger Fr.* Bibliographie [рец.] // BZ. 1931. 31. S. 449–450; *Id.* Besprechungen // BZ. 1943–1949. 42. P. 261 s., 283–287; *Id.* Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ettal, 1953.

духовным и мирским[45], никогда не допускала официально, что император может быть иереем[46]: самодержцы, которые дерзали предполагать подобное, тут же клеймились как еретики, покушающиеся на права Церкви или, хуже того, тянущие руки к ее имуществу, — все это объявлялось нечестием. Для полемистов этого было достаточно. Историки тоже пытались провести необходимые различия. Вмешательство Империи в дела Церкви носило различный характер; некоторые его виды были допустимы (созыв и председательство на соборах, провозглашение канонов и законов, утверждение порядка церковных кафедр и его изменения), другие же — предосудительны (назначение епископов, формулирование догматов веры). Естественное недовольство растворилось в казуистике: византийский император не выходил за рамки своих полномочий, если он ограничивался проведением в жизнь церковных канонов или соборных определений; он лишь немного превышал их в случае, если сам брал на себя инициативу принятия законов, касающихся церкви и соответствующих ее чаяниям (как это сделали Юстиниан и Лев VI в своих «Новеллах»); он допускал вполне безобидные нарушения, когда вводил в Церковь свои личные предпочтения, с которыми она соглашалась, и совершал очевидные злоупотребления, когда он их навязывал не только без предварительного обсуждения, но и опираясь на меньшинство среди епископата и противостоя архиерейскому большинству, особенно в делах веры. Лишь два последних случая представляли угрозу церковной независимости; два же первых, хотя они основывались на тех же правовых основаниях, по меньшей мере, соответствовали правилам игры[47]. Богословы и канонисты зачастую менее снисходительны, чем

---

Р. 9–33; *Острогорский Г.* Отношение церкви и государства в Византии // Seminarium Kondakovianum; Сб. статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием имени Н. П. Кондакова. 1931. 4. С. 121–132; *Ziegler A. W.* Die byzantinische Religionspolitik und der sog. Cäsaropapismus // Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für Paul Diels. München, 1953. S. 81–97; *Michel A.* Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204). Darmstadt, 1959. S. 1–2, с соотвстствующей библиографией; *Geanakoplos D. J.* Church and State in the Byzantine Empire. A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism // Church History. 1965. 34. P. 381–403; *Beck H.-G.* Das byzantinische Jahrtausend. München, 1978. (Весьма скептического взгляда на проблему так называемого цезарепапизма придерживался и такой компетентный исследователь в этой области, как В. Е. Вальденберг. См.: *Вальденберг В. Е.* История византийской политической литературы. СПб., 2008. С. 415. — *Примеч. ред.*)

[45] *Ahrweiler H.* L'idéologie politique de l'empire byzantin. P. 129–133.

[46] *Bréhier L.* Ἱερεὺς καὶ Βασιλεύς. P. 41–45.

[47] См.: Στεφανίδης В. К. Αἱ ἐν τῷ βυζαντινῷ κράτει σχέσεις ἐκκλησίας καὶ πολιτείας, καὶ ἡ Νεαρὰ τοῦ αὐτοκράτορος Κωνσταντίνου Δουκᾶ (1065) // BZ. 1930. 30. S. 420–424; *Meyendorf J.* Justinian, the Empire and the Church // DOP. 1968. 22. P. 43–60, в особенности p. 50–51. Автор настаивает на правовом характере существовавших

историки; они постоянно противопоставляют историческому вмешательству правовые различия, зафиксированные в канонах. Таким образом, они ищут и указывают конкретных ответственных за подобные извращения: это скорее авторитаризм Констанция II, нежели неприкосновенный Константин, законодательная мания Юстиниана, «императорская ересь» иконоборцев или же «Толкования» Вальсамона, которые, как мы видели, жонглируют образом императора-полуепископа. Понимание канонов, предложенное в конце XII в. и воспринятое Матфеем Властарем, лишь вобрало в себя долгую традицию вместо того, чтобы ее действительно осмыслить. Если бы здесь произошел сдвиг, Восточная церковь не занимала бы или, по крайней мере, не всегда занимала бы соглашательские позиции, она была бы обязана вести войну с язычеством, с которым императорская идеология продолжала оставаться связанной и родимым пятном которого еще долго были отмечены такие императорские титулы, как «эпистемонарх» или «защитник»[48].

В любом случае слово «цезарепапизм» раздражает. Оно звучит как пощечина. В этом грехе обвиняли и «латинян», не отдавая себе отчета в том, что свидетельские показания были сфабрикованы на протяжении византийского Средневековья; и на это обвинение отвечали, противопоставляя восточный «цезарепапизм» западному «папоцезаризму»[49].

В целом этот ответный выпад слишком слаб, ибо опускается до полемики там, где необходимо раскрыть механизмы самого явления, что и предполагал наш беглый историографический обзор. В этом деле Византия не может оказаться вне подозрений и, очевидно, используется, дабы подчеркнуть существующие различия. В искусственно созданной концепции цезарепапизма используются самые противоречивые элементы. В момент рождения римский фундаментализм заключил странный союз с идеями Реформации; радикальные различия между вечным и

---

отношений и на том факте, что Церковь и Империя способствовали созданию единого общества, где Церковь обладала *auctoritas*, а Империя *potestas*.

[48] См. в особенности: *Троицкий С.* Теократия или цезарепапизм // Вестник Русского Западно-Европейского патриаршего экзархата (= Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale. Paris, 1953. 16. Décembre). С. 196–206; *Troizky S.* Théocratie ou Césaropapisme // Вестник Русского Западно-Европейского патриаршего экзархата (= Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale. Paris, 1954. 19. Septembre.) P. 165–177; опубликовано также в: Contacts. N. S. 1958. 22, juillet–août. P. 55–59); другая точка зрения: *Gallagher Cl.* Gratian and Theodore Balsamon. Two Twelfth-Century Canonistic Methods Compared // Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα. Ἀθῆναι, 1991. P. 79–80. Доклад Х. С. Аливисатоса (*Alivisatos H. S.* Caesaropapismus in den byzantinischen Kirchengesetzen und den *canones* // Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses. München, 1958. München, 1960. S. 15–20) носит весьма поверхностный характер.

[49] См. выше, с. 357 и примеч. 7.

временным, которые стремятся развести религию и политику, имеют своим удивительным следствием признание «всевластия» духовенства; тогда как основателя христианской Империи упрекают в отсутствии светских идеалов. Совершенно очевидно, что история, география и культура ныне не позволяют Европе понимать средневековую Византию.

## Теория «двух мечей»

Было бы нелишне вспомнить несколько прописных истин. Неразлучная пара «Церковь и Государство» могут противостоять друг другу или взаимодействовать лишь в лице светской власти, более или менее секуляризованной и ограниченной национальными рамками, и Церкви, сведенной к ее духовенству. Это и раскрывает своеобразие христианской Империи, а именно: ее универсальность, по меньшей мере в теории, и ее место — как политической структуры, как общества и как цепи событий — в домостроительстве человеческого спасения. Вместить в эти два слова все взаимоотношения и сложные пересечения, которые могут поссорить византийского императора с церковной иерархией, было бы очевидной методологической ошибкой. Это можно показать, вернувшись к решению некоторых проблем, которые уже затрагивались в предыдущих главах.

Как «един от грешник» (*ratione peccati*), не устают повторять папы и архиереи, император есть сын Церкви, то есть подданный той власти «вязать и решить» человеческие грехи, которой обладает лишь епископат. Эта власть никогда не оспаривалась василевсами, которые в данном случае уподобляются всем прочим и лишь оказываются наиболее очевидными жертвами этой власти. Они постоянно находятся под ударом; отдельные случаи были обращены в назидательные примеры, дабы проиллюстрировать идею, без конца пережевываемую в Литургии, церемониале и «зерцалах принцев»: императоры суть сыны Адамовы, их всемогущество ничем не отличает их от остального беспомощного человечества, но налагает на них особый образ покаяния в «преступлениях», которые они совершили или в которых *a priori* подозреваются[50]. «Извержение» Феодосия I Амвросием Медиоланским и Льва VI Николаем Мистиком и их последующее покаяние воспроизводят те Божественные наказания, которые постигли Давида и от которых царь-помазанник избавил себя покаянием. Этого великого ветхозаветного образа вполне достаточно, чтобы превратить смирение царей в царскую добродетель и назначить здесь необходимого посредника, некогда пророка, а ныне

[50] См. выше, с. 56–57 и 164–165.

архиерея. Никто не сможет на это ничего возразить. Право «вязать и решить» дает священству неоспоримую власть, но эта карающая и милующая власть исходит исключительно от Бога, она существует как власть чудотворца, где он служит лишь посредником при совершении чуда, или мага, когда он демонстрирует свое волшебство. Богослужение изобилует особыми молитвами, стремящимися снять проклятие с лиц, почивших под церковным отлучением, в условиях, когда тот, кто их «связал», не может или не хочет их «разрешить», ибо в идеале это должен быть один и тот же человек[51]. Разного рода *exemplae* показывают нам этих «заключенных» в мире ином, лишенных отныне телесных и духовных радостей. Какова бы ни была справедливость наложенных на них заклятий, их тела не разлагаются, пребывая черными, раздувшимися и смрадными. Им уготованы особая судьба и особые наказания, которые в древности прилагались к «заложным покойникам», прежде всего к пораженным молнией[52]. Чтобы доказать действенность анафемы, всем показывали тело императора Михаила VIII Палеолога, который стяжал не только славу освободителя Константинополя, но несчастье быть отлученным патриархом Арсением[53]. Чтобы смирить Смоленского князя Святослава в июне 1370 г., патриарх Филофей объявил ему, что заклятия ἀφορισμός не позволят предать земле его прах[54]. Эта власть, перед которой часто склонялись императоры, внушала ужас, но она с трудом

[51] *Goar.* Euchologion. P. 543–548; см. акт, которым патриарх Исидор около 1350 г., отменил все проклятия и отлучения, наложенные им в связи со взаимными разногласиями на тех живых и усопших, на которых они распространялись (*Miklosich F., Müller I.* Acta et diplomata. I. N 129. P. 286–287); см. также *exempla*, собранные в: *Michael Glykas.* Annales. P. 523–525.

[52] Понятно, что их тела тем более не разлагаются; см. свидетельства, собранные в: *Cumont Fr.* Lux perpetua. Paris, 1949. P. 329–331. «Житие Андрея юродивого» полагает, что «заложные покойники» суть добрые христиане, но поскольку в них вселился бес, то Господь все равно решил поразить их молнией (The Life of St. Andrew the Fool / Ed. L. Rydén. Uppsala, 1995. II. P. 218–220).

[53] *Philotheos Selymbriencis.* Oratio in sanctum Agathonicum. PG. 154. Col. 1237–1239.

[54] *Miklosich F., Müller I.* Acta et diplomata. I. N 269. P. 525; см. также: *Dositheos Jerusalemensis.* Τόμος ἀγάπης κατὰ Λατίνων. 1698. P. 29–31. (Ср.: Письмо патриарха (индикта 8, июня 1370 г.) Смоленскому князю: Приложение № 12 // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. 3: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). Отд. 1: Состояние Русской Церкви от митрополита Кирилла II до митрополита святого Ионы, или в период Московский (1240–1448). М., 1995. [Т. 4]. С. 426–427. Ср.: «Отлучение отсекает человека от Святой Церкви Божией и совершенно отчуждает, а тело отлученного человека по смерти остается не отпетым для обличения злых его дел». С. 427. — *Примеч. пер.*)

может быть уподоблена, по крайней мере в соответствии с духом той эпохи, тому, что сегодня понимается под «духовной властью».

Проблема вмешательства императора в дела веры, особенно во время Вселенских и поместных соборов, когда собравшиеся епископы оказывались «просвещены Духом Святым», становится особенно острой со времен Константина и Констанция II, и в это время, сквозь риторику Евсевия, нахваливающего беспристрастность первого и сопротивление «омоусиан» давлению второго, чувствуется, как весьма быстро в этой области было создано «разделение труда». Здесь император наделялся заботой о том, чтобы оценить, но не утвердить принятые епископатом решения, исполнить их, будучи «мирской руки» Церкви, но не навязывать свои собственные, обеспечить единство христианства, а не способствовать его разделению. Дабы показать, как должны выглядеть идеальные отношения, часто цитируют послание императоров Эфесскому собору 431 г., в котором отсутствующие здесь Феодосий II Малый и Валентиниан III объясняют епископам, что они повелели комиту (comes) Кандидиану «присоединиться к их пресвятому собору и никоим образом не участвовать в изысканиях и вынесении определений в делах веры, которые там будут совершаться, ибо противно религии, дабы некто не принадлежащий к диптиху святых епископов вмешивался в постижение вещей церковных; запретили всяческий доступ во град мирян и монахов, которые здесь уже собрались для сего или которые намереваются прийти сюда, ибо не должно тем, кто отнюдь не необходимы при постижении догматов веры, которые будут обсуждаться, становиться препятствием к принятию решений, которые ваше священное собрание должно принять; и наблюдать за тем, дабы не возрастало разделение, происходящее от взаимной неприязни [...][55]». И в самом деле, золотые слова для собора, который не был образцом безмятежности. Можно было бы еще напомнить и послание, которое император Константин IV направил папе, дабы созвать собор и положить конец монофелитскому кризису в 680–681 гг., и в котором он утверждал, что не желает влиять на епископские решения. Или стремление Василия I занять нейтральную позицию во время «фотиевских» и «антифотиевских» соборов в 869–870 и 879–880 гг. Напротив, в качестве проявлений авторитаризма или злоупотреблений цезарепапизма вспоминают деяния некоторых императоров, совершенные в вопросах веры их собственной властью или руками патриархов: Энциклион императора Василиска в 476 г., Энотикон Зенона в 482 г., определения Юстиниана против теопасхистов, оригенитов и «Трех глав», Экфесис Ираклия в 638 г., вводящий термин «единая воля»,

[55] ACO. I. 1. 1. P. 120.

Типос, запретивший в 648 г. обсуждать этот богословский вопрос, или заявление Константа II о том, что он «взял за обыкновение принимать на себя заботу обо всем, что на пользу христианскому обществу (πολιτεία) и что касается правой веры»[56]. Здесь сосуществовали стремление к единству с Церковью и неминуемо ведущий к ереси авторитаризм некоторых государей, которые, как Констанций II, полагали или утверждали, что их «воля есть канон»[57].

В этом месте историография перестает быть конфессиональной, так и не освободившись окончательно от клерикального косноязычия и провиденциального восприятия судеб Православия, неизбежно победоносных, предначертанных в предвечном Совете. Историк отметил бы здесь некоторые нюансы. Он упомянет несколько «православных» соборов, которые, как VII Вселенский, «иже в Никее», были символом императорского принуждения, которое привело к настоящему «церковному 1937 году» с его «сталинскими процессами». Он по достоинству оценит то насилие, которое всегда отмечало противостояние внутри Церкви, те расколы, которые неминуемо произошли бы, если бы Церковь не была столь сильно привязана к Империи, и которые на самом деле произошли везде, где эти связи ослабли или порвались, вследствие всего этого неизбежная обязанность императора, обладавшего правом созывать соборы и утверждать, подписывать и проводить в жизнь их деяния, выполнять роль посредника между готовыми на все церковными партиями. Тот же Феодосий II, который в Эфесе одних лишь епископов наделяет заботой определять догматы веры, пишет святителю Кириллу Александрийскому, дабы тот прекратил свои интриги, и указывает ему, что «церкви и царство — едины и, по императорскому повелению и промыслу Господа и Спасителя нашего, продолжают составлять это единое»[58]. В эпоху иконоборчества, когда особенно отчетливо ощущалось торжество цезарепапизма, друг другу противостояли не правоверие и ересь, но реформа-

[56] Mansi. X. Col. 1029–1032.

[57] *Athanasios*. Historia arianorum ad monachos. 33. PG. 25. Col. 732. («Я хочу этого правила — исполняйте». См.: Послание епископа Афанасия к монахам, повсюду пребывающим, о том, что сделано арианами при Констанции (История ариан) // Афанасий Великий [Александрийский], святитель. Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Ч. II. Сергиев Посад, 1902 (репринт); М., 1994. С. 131; ср.: *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. IV. С. 54: «На Миланском соборе 355 г. император потребовал от епископов прямо и решительно, чтобы они подписали осуждение Афанасия. Те заявили, что это будет против канонов. "Чего я хочу, то вам и канон, — загремел на них император, — епископы сирийские позволяют мне говорить таким образом. Или повинуйтесь, или быть вам в ссылке"». — *Примеч. пер.*)

[58] Документ, принятый на соборе: ACO. I. 1. 1. P. 74. L. 3–5.

торское движение, введенное в соблазн неконтролируемым развитием иконопочитания, и христианская масса, увязшая в культовой практике, которую предание возводило к апостольским временам. Именно тогда сталкиваются две Церкви или, по крайней мере, два понимания церковного предания, и было бы совершенно не понятно, как императоры могли не принимать в этом участия. Лев III и Константин V делают это как полновластные самодержцы, Лев V — как государь, озабоченный утверждением икономии, то есть «царского пути», представленного половинчатым решением. Феодор Студит, который истово защищает независимость духовенства от этого императора и требует от папы созвать Вселенский собор, устремляется с делегацией епископов и монахов к его преемнику Михаилу II, который, как полагают, настроен более доброжелательно к иконам, дабы потребовать от него вмешательства; и оказывается весьма обескуражен, когда сей последний отвечает, что эта проблема его не касается и он предоставляет возможность каждому действовать по собственному разумению[59].

Император не должен оставаться равнодушным к происходящему. Он есть «гарант конституции» и зачастую — архитектор «вертикали власти», созидающей единство Церкви. Также и соборы, будь они «православные» или «еретические», «едиными усты и единым сердцем» прославляли «Богохранимого» императора, щедро наделяя его титулами «учителя веры», «нового Павла», «равноапостольного и, подобно архиереям, просвещенного Святым Духом». В конце четвертой сессии Константинопольского собора 536 г. епископы выражают всеобщее убеждение, провозглашая, что «при православном императоре» Империи нечего и некого страшиться; и патриарх Мина заключает: «Подобает, дабы ничто из того, что обсуждается в Святой Церкви, не противоречило воле и повелению [императора]»[60]. Иконоборцы оказываются лишь несколько более подобострастны, когда они величают Константина V и его сына Льва на соборе в Иерее в 754 г. следующим образом: «Лишь благодаря вам Вселенская церковь обрела покой. Вы есть свет Православия [...]. Сохрани, Господи, православных от рождения [...]. Вы те, кто возвеличил деяния шести Вселенских соборов [...]»[61].

Грекоязычная христианская литература, как, впрочем, и латинская письменность, сохранила довольно достойных примеров, которые указывают на принципиальное различие между мирскими делами, присущими

[59] Vita Theodori Studiti. 60. PG. 99. Col. 3167. (Ср.: К Михаилу-императору, 821 г. // Феодор Студит, прп. Послания. Кн. 1. М., 2003. С. 389–390. — *Примеч. пер.*)

[60] Mansi. VIII. Col. 970B.

[61] Mansi. XIII. Col. 352–353.

императору, и делами Божиими, зависящими исключительно от епископов. Но не все эти страницы одинаковы по своему значению, и вместо того, чтобы превращать их во «вселенскую смазь», лучше постараться определить, действительно ли автор желал разделить духовное и мирское согласно классической схеме, рассматривающей дела церковные и дела государственные как два самостоятельных служения, или просто различал Церковь и Государство как два властных института. Стоит также отметить, на каком удалении от Константинополя находился этот автор и в каких отношениях с императорской властью он пребывал: какой-нибудь «восточный», который тянет эту бесконечную песнь о различиях, может выражать свои искренние убеждения или запросто повторить обычный выпад Римского престола против царского трона; он может действительно задаться вопросом о месте христианского государя в Церкви или в пылу спора увидеть в императоре исключительно «языческого гонителя» и Антихриста. Рассмотрим лишь несколько примеров.

Афанасий Александрийский сохранил для нас и использовал в своих интересах послание, в котором Осия Кордовский, в разгар арианской смуты, беспощадно бросает Констанцию II: «Престань, прошу тебя, и вспомни, что ты смертный человек. Побойся Страшного суда. Сохрани себя для этого дня. Не вмешивайся в церковные дела и не отдавай нам повелений по их поводам, но наипаче научись им от нас. Бог, который даровал тебе царство, нам вручил дела церковные; и также те, кто не чтит твою власть, подпадают под прещения Божии, также побойся, чтобы, восхищая дела Церкви, ты не воспринял большего осуждения. Писано бо есть: "Воздадите убо кесарева кесареви и Божия Богови" (Мф. 22: 21; Мк. 12: 17; Лк. 20: 25. — *Примеч. пер.*). Итак, нам не позволено командовать на земле, но ты тем более, ты не имеешь права кадить. Пишу тебе сие в заботе о твоем спасении»[62]. Угроза состоит если и не в отлучении от Церкви, то в суде Божием; что же касается распределения ролей, то оно отражает тенденции, свойственные западной части Империи (*pars occidentalis*), но отнюдь не сферу церковной ответственности и не наделяет Церковь никакой «властью».

С конца IV — начала V в. можно наблюдать некоторое расхождение между формулировками, которыми пользовались «западный» Амвросий Медиоланский и «восточный» Иоанн Златоуст, несмотря на то, что оба они равным образом противостояли императорской власти. Первый утверждает различие между Церковью и Государством, провозглашая,

[62] *Athanasios*. Historia arianorum ad monachos. 44. PG. 25. Col. 745–748. (Послание епископа Афанасия к монахам, повсюду пребывающим, о том, что сделано арианами при Констанции. С. 139–142. — *Примеч. пер.*)

что «император занимается делами Дворца и духовенство делами Церкви»[63], тогда как второй не исключает вмешательства Государства в «земные» дела Церкви, утверждая, используя пышную риторику, что «василевсу вверены тела, а иерею — души»[64].

Одно из мест «Послания к Римлянам», предписывающее христианам повиноваться даже безбожной власти (Рим. 3: 1–2. — *Примеч. пер.*), подвигает блаженного Феодорита Кирского на следующее толкование. Христианин «да покоряется тем, кому вверено начальство, если только, как очевидно, согласно сие с благочестием. Ибо противление заповедям Божиим не позволит покоряться начальствующим. И сие зависит от Божия промысла, ибо сам Бог, промышляя об общем благочинии, устроил, чтобы одни начальствовали, другие были подначальными, страх начальствующих, как некую узду, возложив на поступающих несправедливо. Должно же знать, что Божественный апостол поставил в зависимость от Божия Промысла, чтобы были начальствующие и подначальные, а не то, чтобы начальствовал именно тот или другой. Ибо по Божественному постановлению не власть притеснителей, но само Домостроительство властвования»[65]. Утверждения о том, что «существующие власти от Бога установлены» и что им подобает повиноваться (Ин. 19: 10–11; 1 Пет. 2: 13–16; Рим. 1: 6; 13: 1–6; 1 Тим. 2: 2), ограничены здесь сферой действия мирской власти, которая исключает, даже тогда, когда Империя стала христианской, по меньшей мере, веру, таинства и культ.

В эпоху монофелитства и иконоборчества мы знакомимся с заявлениями гораздо более радикальными, которые мы уже знаем из трудов Максима Исповедника, «посланий папы Григория II» Льву III, писаний Иоанна Дамаскина, епископов и игуменов, противостоящих Льву V[66]. Но трудно их интерпретировать иначе, чем рутинные обвинения в адрес императорской власти как таковой. Это подозрение оставляет, как мы видели, неприятный осадок, но не ведет ни к каким серьезным последствиям.

Первый опыт того, что называют «теорией двух мечей», не был создан случайно каким-нибудь богословом или знатоком канонов, но имел

[63] См. выше, с. 192, примеч. 83.

[64] In illud vidi Dominum. Hom. IV, 4. PG. 56. Col. 126.

[65] PG. 66. Col. 864 (толкование на Рим. 13: 5–6): «И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите». (Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского (Библиотека Отцов и учителей церкви) / Ред. А. И. Сидоров. М., 2003. С. 189–190: «Повелевает же (апостол) повиноваться и по той и другой причине — и по страху наказания, и чтобы выполнять должное, ибо сие назвал совестию». — *Примеч. пер.*)

[66] См. выше, с. 205 и след., 218–220, 235–237, 241 и след.

место во время раскола между Востоком и Западом благодаря папе, которого обвиняли в высокомерии и чья суровость помешала положить конец этой смуте. Мы переносимся в конец V в.: пропасть между Римом и Константинополем увеличилась, но не стала еще непреодолимой. Патриарх Акакий в 482 г. одобрил знаменитый Энотикон императора Зенона, направленный на воссоединение с монофиситами, и был поражен анафемой папы Феликса II в 484 г. Этот инцидент предоставил Геласию, бывшему тогда начальником папской канцелярии и ставшему затем папой (492–496), возможность развить претензии «престола святого Петра», отрицать за императором право вмешиваться в дела церковные и потребовать понижения иерархического ранга Константинопольского престола, а также особых для папства прав вмешиваться в любые дела и решать их без соборного обсуждения. Геласий, будучи всего лишь диаконом, пишет в 488 г., в царствование Зенона, восточным епископам следующее[67]:

> [...] И если вы мне скажете: «Но император вселенский», я мог бы ответить императору, не желая обидеть его, что он лишь сын, но не иерарх Церкви: в делах веры ему подобает учиться, но не учительствовать; он обладает преимуществами власти (*potestas*), которую он получил от Бога, дабы править вещами градскими (*res publica. — Примеч. пер.*); но да воздержится он, недовольствуясь имеющимися привилегиями, от того, чтобы узурпировать нечто, что противоречило постановлениям Божественного порядка. Ибо Богу угодно, дабы управление Церковью вернулось к епископам, а не к властям века сего. Если власть отправляется христианами, Богу угодно, дабы они подчинились своей Церкви и ее священникам.

В этом утверждении о верховной власти Церкви в делах духовных и о необходимости мирянам подчиняться священникам нет совершенно ничего нового. Стройная теория слагается чуть позже, в 494 г., когда Геласий, уже будучи папой, пишет императору Анастасию (491–518)[68]:

> Есть две вещи, августейший император, которыми сей мир изначально управляется: священная власть понтификов и власть царская (*auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas*). И из сих двух священники обладают самой тяжкой, ибо они дадут отчет пред Богом и за самих государей. Тебе известно сие, поистине верный сын, и, хотя через твое достоинство ты поставлен во главе рода человеческого, ты смиренно преклоняешь выю перед иерархами, пекущимися о вещах Божественных, и от них ты ожидаешь средств к своему спасению. И дабы получить небесные таинства и рас-

[67] Ep. 1 // Epistolae Romanorum pontificum genuinae. I. P. 292–293.
[68] Ep. 12 // Ibid. P. 350–352.

порядиться ими, якоже подобает, ты признал, что должен подчинить себя правилам правой веры более, нежели распоряжаться ими, и посему ты зависишь от суда [епископов] и не можешь претендовать подчинить их твоей воле. Если в том, что касается общественного порядка, главы церковные осознают, что Империя дана тебе по велению свыше, и также подчиняются твоим повелениям, не желая в делах века сего идти против рожна, с какими же чувствованиями подобает, спрашиваю тебя, повиноваться тем, кому вручено попечение управлять досточтимыми таинствами? [...] Твое благочестие осознает с очевидностью, что ни один от человек ни под каким человеческим предлогом не может вознестись над привилегиями и почитанием того, которого слово Христово поставило во главе всего мира, которого достопочтенная Церковь признавала всегда и почтительно помещала попереди всех.

И словно отвечая на недоуменное вопрошание Анастасия, которое два века спустя будет вложено в уста Льву III: «Не я ли император и иерей?», — Геласий вспоминает Мелхиседека, царя и священника Ветхого Завета, гремучую смесь «двух властей» языческой Империи, превращающую императора в *pontifex maximus*, и их решительное размежевание, произведенное пришествием Христовым[69].

Если христианские императоры нуждаются в понтификах для жизни вечной, то понтифики подчиняются императорским повелениям в течение вещей временных. Сим образом духовные дарования отделены от дел плоти [...], и, наоборот, те, кто наделен вещами века сего, не должны являться председательствующими в вещах Божественных.

Если оставить в стороне утверждение об исключительной власти Рима над входящими в «пентархию» Церквами, провозглашенные здесь принципы не должны были ни удивить, ни поразить императора вроде Анастасия. Быть может, толкование Мелхиседека как прообраза Христа, а не как модели земного царства вообще и было впервые дано так откровенно, хотя оно читается уже у апостола Павла. Единственное, что способно стать предметом настоящего беспокойства, так это различие между *auctoritas* понтификов и *potestas* императоров. Слова были подобраны не без значения, но они лишь расставляли акценты и не претендовали на существенное различие. Геласий одновременно признавал за епископатом *potestas*, власть, но власть *ligendi et solvendi*, «вязать и решить», предмет постоянных споров, и непохоже, чтобы он предполагал оспорить у императора *auctoritas*, которая гарантировала его законодательные права, оставив ему лишь *potestas* судьи или гражданского чиновника,

[69] Tractatus IV (Tomus de anathematis vinculo) // Ibid. P. 567–568; см. выше, с. 232–234.

то есть роль простого исполнителя[70]. Сознательно приписать *auctoritas* духовенству, а *potestas* — мирянам означало бы не просто провести различие между обеими властями, но и поставить их на совершенно различную высоту, заложив тем самым основы теократии. Более поздние толкования[71] были выдержаны в том же духе, и западная историография видела идеологический переворот там, где звучали лишь пустые фразы[72].

Бурный успех геласианских идей на Западе и их превращение в учение произошли преимущественно потому, что они естественным образом следовали за Блаженным Августином и теми из его построений о христианской Империи эпохи упадка, которые сохраняли свою актуальность. «Две власти» были некоторым образом уподоблены «двум градам», которые противопоставляли духовное мирскому, но никоим образом Государство и Церковь. Блаженный Августин находил замечательным тот факт, что существовало, пусть и преходящее, но христианское государство, ибо оно помогало Граду Божьему в его земном странствии; он считал нужным ему подчиниться, оправдывал его антиеретическую политику и охотно предоставлял ему право законодательной инициативы в делах церковных[73]. Противостояние двух градов, земного, греховного по своей природной сути, и небесного, прообразом которого было царство Давидово и которое, с пришествием Христовым, стало чисто духовным, изменив свою природу. Эти два града могли находиться в состоянии открытой войны или временного противостояния, но никогда — в союзе и еще менее — во взаимодополнении[74]. Лишь упрощая и

[70] См., напр.: *Magdelain A.* Auctoritas principis. Paris, 1947. P. 2–7, 18, 77–87, 98. Автор определяет *auctoritas* как «руководящую и направляющую» власть, которая в Древнем Риме принадлежала Сенату и затем перешла к принцепсам, и *potestas* — как власть исполнительную. Особенностью имперской системы было соединение в одних руках *auctoritas* и *imperium/potestas*.

[71] Как и толкование Ионы Орлеанского в IX в.: *Reviron J.* Les idées politiques d'un évêque du IX[e] siècle. Jonas d'Orléans et son De institutione regia. Paris, 1930.

[72] См. в особенности: *Caspar E.* Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. II. Tübingen, 1933. S. 65 ff., 753 ff.; более взвешенной оказывается позиция Ф. Дворника: *Dvornik Fr.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy. P. 804–809.

[73] Contra epistolam Parmeniani. I. 8, 13; 9, 15. PL. 43. Col. 43–44. Весьма интересна точка зрения П. Тубера: *Toubert P.* La théorie gélasienne des deux pouvoirs. Propositions en vue d'une révision: Studi in onore di Giosuè Musca / Ed. C. Damiani Fonseca, V. Sivo. Bari, 2000. P. 519–540.

[74] См. в особенности XIX книгу его сочинения «О Граде Божием» в 37-м томе: Œuvres de saint Augustin // Bibliothèque Augustinienne. Note complémentaire 18. P. 748–752. (Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Ч. 6; Блаженный Августин. О граде Божием: В 22 кн. Т. IV. С. 96–161. — *Примеч. пер.*) Полезно познакомиться: *Dvornik Fr.*

превращая его мысль в соответствии с новой расстановкой сил на Западе, можно извлечь из Блаженного Августина политический «августинизм» и связать с ним «геласианскую теорию двух мечей»[75].

На Востоке подобные проблемы не обладали ни тем же смыслом, ни той же судьбой. Они отражали иные исторические и географические реальности. Император Юстиниан вроде бы шел по стопам папы Геласия[76], когда провозглашал в преамбуле к своей 6-й новелле, регламентирующей избрание епископов и священников, следующее: «Два совершеннейших Божественных дара человечеству по его неизреченному человеколюбию есть священство (ἱεροσύνη) и царство (βασιλεία). Первый служит вещам Божественным, второй заботится о вещах человеческих». Но он предусматривал союз, а не разделение этих двух различных оснований, которые имели одно Божественное происхождение и способствовали человеческому благополучию: «Посему ничто так не важно для императоров, как уважение к священству, ибо сии последние непрестанно молятся Богу за них. Поистине если [священство] во всех смыслах отделено из греха и заслуживает Божиего доверия и если [Империя] со своей стороны достойно и прилично созидает наилучшим образом общество (πολιτεία), которое ей вручено, то будет превосходное согласие, подающее роду человеческому все, что ему нужно». Различие между священством и царством, которое связало различие между духовным и мирским, без труда находит место в императорских речах. Иоанн Цимисхий использует эту идею, когда он намеревается возвести на патриарший престол 13 февраля 970 г. Василия I Скамандрина (970–974)[77].

---

Early Christian and Byzantine Political Philosophy. P. 840–850. Автор показывает, что взгляды Августина расходятся с точкой зрения Орозия, писавшего в то же время, см.: *Orosius.* Historiae adversum paganos. VI. 20–22; VII. 2 / Ed. K. F. Zangemeister. Wien, 1882. P. 418–421, 426–430.

[75] *Arquillière H.-X.* L'Augustinisme politique.

[76] В особенности 12-е послание папы Геласия: «Duo quippe sunt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas» («Очевидно, что двое суть, иже этим миром полновластно правят: священная власть понтифика и царская мощь») // Epistolae Romanorum pontificum genuinae. I. P. 350–351.

[77] *Leonis Diaconi Caloensis.* Historiae. VI. 6–7. P. 101–102. (*Лев Диакон.* История / Отв. ред. Г. Г. Литаврин, пер. М. М. Копыленко; статья М. Я. Сюзюмова, ком. М. Я. Сюзюмова, С. А. Иванова. М., 1988. С. 53 (VI. 6–7). Ср.: «Я признаю лишь одну и главенствующую силу, которая вызвала из "не сущих" к бытию все благолепие "видимых же всем и невидимых". Мне известны, однако, две власти в сей жизни, в сем земном странствии: священство (ἱεροσύνη) и царство (βασιλεία), одной из них Создатель поручил заботиться о душах, а другой — управлять телами людей, с тем чтобы ни одна из сторон не пострадала, но оставались они целыми и невредимыми». — *Примеч. пер.*)

Она никоим образом не противопоставляет ни «две власти»[78], ни два независимых института, более того — два служения, служение священника, наставника в молитве, от которого ожидают действенного заступничества, и служение императора, который должен править миром в правоверии и правде. Акцент здесь делается на согласии и гармонизации того, что подобало различать, на взаимопроникновении Церкви в Империю и Империи в Церковь. Дабы понять глубинные мысли Юстиниана, нужно лишь перевернуть несколько страниц и прочитать в 7-й новелле (2, 1), что церковные имущества, в принципе неотчуждаемые, могут отойти к императору, «ибо ничтожна разница между священством (ἱεροσύνη) и царством (βασιλεία) и между вещами духовными и вещами градскими».

Различие между священством и царством должно пониматься в ином контексте, оно принадлежит к иному жанру, жанру запоминающихся нравственных поучений, о которых мы уже говорили[79], которые выходят за рамки риторики, не претендуя при этом на создание стройной теории, и которые обретают смысл лишь через парадокс или диалектику, частью которой они на самом деле и являются. Так, в «Зерцале принцев» утверждается, что царь своей телесной природой подобен любому человеку, но лишь для того, чтобы тут же добавить, что своей властью он уподобляется Богу, который правит всеми вещами, что он должен, как всякий смертный, не предаваться суете и, как Бог, не впадать в гнев[80] или же, что он стоит над законом, но, если он законный император и, следовательно, справедливый, он должен подчиняться закону[81]. В тех же сборниках и в том же смысле всюду присутствует идея, уже выраженная в «Завещании двенадцати патриархов»[82], в «Апостольских постановлениях»[83] и в писаниях некоторых Отцов Церкви[84], что священство выше царства, как небо возвышается над землею, а душа и дух превосходят тело, после чего сразу следует продолжение:

---

[78] Стоит вспомнить, что слово ἀρχή означает не только «власть», но и «начало».

[79] См. выше, с. 30–32.

[80] Антоний Мелисса, названный так, поскольку он собирал чужие изречения, как пчелы мед (Loci communes. II. 2. PG. 136. Col. 1012B).

[81] См. выше, с. 33–34.

[82] Testament de Juda. 21. The Testaments of the Twelve Patriarchs. / Ed. M. de Jonge. Leyden, 1978. P. 73–74. (Завещание Иуды. IV: 21 // Смирнов А. В., прот. Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова. Введение и русский перевод. Четвертый выпуск апокрифов Ветхого Завета. Казань, 1911. С. 173–175. — *Примеч. пер.*)

[83] II. 34. 4. Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta. Roma, 1884. I. P. 178–179.

[84] In illud vidi Dominum. Hom. IV. 4. PG. 56. Col. 126; In II Cor. Hom. XV. 5. PG. 61. Col. 507.

«Всякий справедливый царь есть также и священник». Этот афоризм, возросший еще на эллинистической почве, восходит от Иринея Лионского и Иоанна Дамаскина и приводит в XI–XII вв. к Антонию Мелиссе, в трудах которого он отлично уживается с идеями о превосходстве священства над царством[85]. Напомним, что имя Мелхиседек означает «мой царь — справедливость» и что, согласно Филону Александрийскому, он является священником в силу своей праведности[86]. Достаточно заменить «справедливость» и «праведность» на «Православие», дабы получить то, что нам казалось нарушением логики в послании псевдо-Григория императору Льву III, где перечисление различий между служением императора и служением священника заканчивается призывом к императору: хоть ты и не иерей, но стань им, ревнуя о правой вере[87].

Это немного более, чем нелепость. Различие между двумя властями никогда не было сформулировано удачнее, чем когда они пребывали в ссоре. Пока существует согласие или надежда на гармонию, чин богослужения и тоска по единству преодолевают это различие. Никто не нашел, что возразить, когда собор, осудивший архиепископа Константинопольского Евтихия в 448 г., восславил Феодосия II, восклицая: «Велика вера императоров! Многая лета хранителям веры! Многая лета благочестивейшему императору, императору-архиерею (τῷ ἀρχιερεῖ βασιλεῖ)!»[88] Чуть позднее, на Халкидонском соборе, все были единодушны в том, чтобы провозгласить Маркиана «иереем и императором» и одновременно «восстановителем Церкви, учителем веры, Новым Константином, Новым Павлом и Новым Давидом»[89]. Тогда же и папа Лев Великий приветствует Феодосия II, а затем и Маркиана за их *sacerdotalis industria*, их *sacerdotalis animus*, их *sacerdotalis palma*, за что Господь им и воздаст[90], и возвещает Льву I, что тот исполнен Божественного духа в делах веры[91]. За исключением периодов противостояния, прилагательное *sacerdotalis* было общим местом всех документов, выходивших

[85] Loci communes. II. 2, 3. PG. 136. Col. 1012, 1017.

[86] См. выше, с. 222, 224–225.

[87] См. выше, с. 207–208.

[88] ACO. II. 1. 1. P. 138.

[89] Ibid. II. 1, 2. P. 155 [351], 157 [353].

[90] 24. 1 (к Феодосию); 111, 3 (к Маркиану); 115, 1 (к Маркиану). PL. 54. Col. 735, 1023, 1031–1033; ACO. II. 4. P. 88; см.: *Caspar E.* Geschichte des Papsttums... II.

[91] Ep. 162, 165. PL. 54. Col. 1145, 1155. Папа Вигилий, обращаясь к Юстиниану, употребляет практически ту же формулу, выражая свою радость тем, что обрел в нем «дух священника и князя» (Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae. Avellana quae dicitur collectio / Ed. O. Günther. CSEL 35/1. Wien, 1895. P. 348 l. 18–20).

из папской канцелярии и адресованных константинопольским императорам. Славотворцы не оставались в стороне как на Западе, так и на Востоке. Прокопий Газский подчеркивает, что Анастасий, прежде чем стать императором, был избран епископом и тем самым соединил в себе «то, что наиболее драгоценно для людей, величие императора и мудрость иерея»[92]; Эннодий Павийский (473–521) провозглашает Теодориха «князем и священником»[93]; Венанций Фортунат во второй половине VI в. называет Хильдеберта I «*Melchisedech noster, merito rex atque sacerdos*»[94]; около 645 г. анонимный панегирист именует Хлотаря I *quasi sacerdos*[95]; Павлин Аквилейский в 794 г. вдохновляет Карла Великого стать «*Dominus et pater, rex et sacerdos*[96]». Дабы оправдать канонизацию одного из королей, утверждали, что он вел себя во время своего царствования *acsi bonus sacerdos*[97]. Естественно, все это принадлежит риторике, но это отнюдь не означает, что можно нести невесть что и нарушать существующие запреты. Даже если слова суть лишь метафоры и заклинания, даже если рождаемые ими ассоциации отдают духом провокации, нет ничего противоестественного в том, чтобы утверждать, что идеальный император одновременно оказывается священником.

## Византийская экклесиология

Можно было бы подумать, что все эти послания, аккламации, похвалы и сборники возрождают призрачную жизнь старых, так и не поддавшихся христианизации идей, ныне не подлежащих оправданию. Но достаточно беглого взгляда на присущую Византии экклесиологию, дабы заметить, что идея имперского священства обретает свои оправда-

[92] Panégyrique d'Anastase, 3–4 // Procope de Gaza, Priscien de Césarée, Panégyriques de l'empereur Anastase I[er] / Éd., trad. A. Chauvot. Bonn, 1986. I. P. 6–8, 28–30.

[93] PL. 63. Col. 181C. По поводу подобных примеров на Западе см.: *Kampers Fr.* Rex et sacerdos // Historisches Jahrbuch. 1924. 44. S. 495–515.

[94] MGH. Auct. ant. IV. P. 40.

[95] MGH. Ep. III. P. 459. Послание неизвестного епископа Хлодвигу II и Сигберту III, восхваляющее их предков.

[96] PL. 99. Col. 166; MGH. Concilia II. P. 142.

[97] Эта формула относится к святому Гонтрану, королю франков (*Gregorius Turonensis.* Historia Francorum. IX. 21), и святому Этельберту, королю Восточной Англии (Vita Ethelberti regis // BHL 2627), 12); см.: *Folz R.* Les saints rois du Moyen Age en Occident (VI[e]–XIII[e] siècle). Bruxelles, 1984. P. 58. («...король, заботясь о средствах, которые излечили бы раны грешного народа, приказал, как подобает хорошему епископу, всем собраться в церкви и с большим благоговением служить молебны». См.: *Григорий Турский.* История франков / Изд. В. Д. Савукова (Литературные памятники); ред. М. Л. Гаспаров. М., 1987. — *Примеч. пер.*).

ния в самих недрах Восточной церкви. Вальсамон, один из весьма редких знатоков церковного права, похоже, был первым и, во всяком случае, последним осознавшим это. Как вне, так и после его «Толкования» эта проблема не затрагивалась столь глубоко, и можно найти лишь несколько страниц и бурных, но весьма пустых споров о традиционном праве вмешательства императора в церковные дела[98]. Не много отыщется правовых теорий, предполагающих серьезную дискуссию и обсуждение, которые имели бы иную цель, нежели упорядочение сложившегося обычая и сохранение *status quo*, и предлагали бы этому иное объяснение, нежели метафоры или расплывчатые термины вроде уже известного нам «эпистемонарха».

Так, от XIII в. до нас дошла заметка на полях рукописи, без сомнения принадлежащая Иоанну Хиласу, который в связи с арсенитским расколом перечисляет привилегии, дарованные Церковью императорам в придачу к свободному выбору своих духовников[99]. За ними признается священный характер их служения, уподобляющий их епископам: перед венчанием на царство они, как епископы, подписывают исповедание веры; они помазываются миром, что соответствует возложению Евангелия на главу рукополагаемого епископа; они причащаются в алтаре как священники, по крайней мере в день венчания на царство, они совершают каждения, творя кадилом крест перед престолом. Они обладают также и правовой властью в Церкви: утверждение и подпись соборных определений и канонов, иерархическое изменение порядка кафедр, право разрешать епископам совершать литургию вне границ своей епархии в присутствии местного епископа. Наконец, и это главное, они назначают патриарха, главу и отца всей Церкви.

В следующем столетии, в 1380 г., император Иоанн V Палеолог (1341–1391) созвал «постоянный» собор (Σύνοδος ἐνδημοῦσα. — *Примеч. пер.*) в Студийском монастыре в Константинополе и потребовал от патриарха Нила (1379–1388) письменно закрепить число и характер его полномочий в церковном управлении. Весьма странный поступок

[98] Таковы противоречивые точки зрения Макария Анкирского (конец XIV — начало XV в.), который в своем сочинении против латинян ставит императора во главу Церкви и выше патриархов, а затем в своей полемике с патриархом Матфеем I ограничивает его полномочия лишь светскими делами; см.: *Laurent V.* Le trisépiscopat du patriarche Matthieu I$^{er}$ (1397–1410) // RÉB. 1972. 30. P. 1–87), где можно найти необходимую библиографию. См. также: *Allatius.* De Ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione. Cologne, 1648. Col. 219, где есть ссылка на Макария Анкирского, для которого «император есть помазанник Божий, ставший святым чрез таковое помазание, имеющий часть со служащими алтаря, одновременно епископ, священник и учитель».

[99] *Darrouzès J.* Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. Paris, 1966. P. 411–412.

для государя, Империя которого сжалась до пространства маленького балканского государства и престиж которого покоился лишь на все еще могущественной Восточной церкви. Собор ответствовал ему 9 статьями[100]:

1. Императору принадлежит право накладывать свое *veto* на избрание митрополита, с назначением которого он не согласен.

2. Он может изменять по своему предпочтению порядок — диптих епископских престолов, совершать перемещение епископов с кафедры на кафедру и, знамение времени, раздавать эти кафедры как бенефиции, в награду за службу.

3. Он утверждает назначение на ведущие церковные должности сотрудников патриаршей канцелярии.

4. Он соблюдает границы епархий в установленных им пределах.

5. Он не подлежит патриаршим прещениям, будь то отлучение или низложение; если какой-нибудь архонт или сенатор нарушит церковные каноны, то лишь при его участии, ибо он есть защитник Церкви и ее прав, патриарх может наложить наказание на отступника.

6. Он может оставить в Константинополе или отправить в свою епархию епископов, призванных или прибывших в Константинополь по неотложным делам, и патриарх не вправе этому воспротивиться.

7. Он имеет право потребовать от каждого новопоставленного епископа принести присягу на верность себе и Империи.

8. Он вправе настаивать, чтобы все епископы одобрили и подписали соборные определения.

9. Епископы должны принять к сведению и исполнению настоящие статьи и не должны поставлять во епископы кого-либо, кто не друг кесарю.

Эта неумело проведенная петляющая линия фронта позволяет понять, какие стратегические позиции были обретены или утрачены обеими сторонами в долгой позиционной войне. Очевидно, не все полномочия равноценны. Роль императора в деле созыва соборов и провозглашении канонов никогда не оспаривалась[101]. Будучи изначально распорядителем *cursus publicus* и «мирской рукой» Церкви, император впоследствии осуществлял лишь последнюю из этих двух функций; это право оспаривалось, особенно во время «фотиевских» и «антифотиевских» соборов IX в., только по поводу исходящего от императора принуждения или его постоянного или эпизодического присутствия. Определение «вселенско-

[100] См.: *Laurent V.* Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique // RÉB. 1955. 13. P. 5–20.

[101] См.: *Dvornik Fr.* Emperors, Popes, and General Councils // DOP. 1951. 6. P. 1–23.

сти» собора, яблоко раздора эпохи иконоборчества и восстановления иконопочитания, стало чисто теоретической проблемой, поскольку ныне собирался лишь «постоянный синод» константинопольских патриархов, совещательный орган Церкви, который более не провозглашал каноны, но лишь издавал декреты, некоторые из которых, особенно в XI в., подписывались императором совместно с епископами и в силу этого имели одновременно значение соборных определений и императорских законов[102]. Изменение императором епархиальных границ также в целом допускалось. Это право покоилось на «принципе соответствия» церковно-административного деления делению территориально-политическому, намеченному еще 17-м правилом Халкидонского собора и воспринятому 38-м правилом Трулльского собора в связи с территориальными спорами; оно не оспаривалось до тех пор, пока не разразились конфликты по поводу вакантных кафедр, как, например, в случае с митрополиями Василиона и Мадиты при Алексее I Комнине. Более того, можно отметить, что в этом случае императорское «право» становится «привилегией», что императору предлагается основывать свое решение не на личном или предвзятом мнении и что такой знаток канонов, как Вальсамон, воспользовался этим в иных целях, дабы заявить о «епископских правах» императора и его неподсудности канонам[103]. Наконец, присяга на верность, приносимая духовенством императору, стала общей практикой лишь в эпоху иконоборчества, то есть в то же время, что и прочие личные обязательства, которыми пользовались и злоупотребляли во время великих смут VIII–IX вв., и стала нормой лишь во время правления Комнинов[104], однако с общепризнанными ограничениями, которые не позволяли вовлекать духовенство в чисто политические дрязги. Когда в 803 г. Евфимий Сардийский оказался, «вопреки своей воле», замешан в попытке переворота Вардана Турка и когда император пожелал его низложить, патриарх опротестовал это намерение весьма успешно[105]; соборное определение 1026 г., одновременно обладавшее статусом императорской новеллы, которое предусматривало анафему против клириков, связанных с узурпаторами, подверглось резкой критике и быстро утратило силу[106]. Мануил Комнин не много преуспел, когда попытался в 1171 г.

[102] Как и акт 1079 г., подписанный императором, патриархом и 37 епископами: *Gouillard J.* Un chrysobulle de Nicéphore Botaneiatès à souscription synodale // Byz. 1959–1960. 29–30 (Mélanges C. Giannelli). P. 29–41.

[103] Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. III. Σ. 349–350.

[104] См.: *Svoronos N.* Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle // RÉB. 1951. 9. P. 106–142.

[105] Vie d'Euthyme de Sardes. 5 / Éd., trad. J. Gouillard // TM. 1987. 10. P. 24–27.

[106] Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα. III. Σ. 97, 103; *Grumel–Darrouzès.* Regestes. № 830.

издать нечто подобное[107]. В 1295 г. Церковь принесла Андронику II клятву верности его только что коронованному сыну, но отказалась сопроводить ее анафемой мятежным клирикам[108]. Напротив, современники оказались чрезмерно суровы к патриарху Михаилу Керуларию, который в 1057 г. слишком явно поддержал узурпатора Исаака Комнина и своим синодальным решением позволил духовенству занять его сторону[109]. Тогда умели отличать корпоративные интересы от политики.

Все эти моменты позволяют определить, где именно император и Церковь оказались прикованы друг ко другу. Они вызывают к жизни некоторые споры, но нисколько не касаются существа дела, то есть почти архиерейской святости государя, пусть и числящегося мирянином, как это вслед за Вальсамоном отметил Иоанн Хилас.

Чтобы пойти еще дальше и уяснить место императора в учении о Церкви, обратимся к его праву участия в церковных избраниях и назначениях, что было начиная с X в. поводом практически всех споров и темой многих исполненных противоречий сочинений[110].

Правила возведения кандидата на престол Нового Рима хорошо известны. Они зачастую используются как вопиющий пример пресловутого цезарепапизма. Патриарх не просто избирается, но возводится в свое достоинство императором, в принципе, из трех кандидатов, которых ему представляет Синод, после чего, в ближайшее воскресенье, его интронизация совершается собором митрополитов в Святой Софии[111]. Такова, по крайней мере основная, схема, которая сложилась мало-помалу в разнообразную практику. Избранию могло предшествовать открытое обсуждение кандидатуры среди епископов и настоятелей монастырей, как это было в случае со смещением патриарха Тарасия в 806 г. и при назначении Мефодия в 842 г.; но в то же время император мог назначить «своего» человека, не озаботившись мнением духовенства, близкого родственника, которого он не боялся увидеть среди заговорщиков, как

[107] Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Ι. Σ. 109–113; *Grumel–Darrouzes*. Regestes. № 1120.

[108] *Georgius Pachymeres*. Historiae. IV. 4 // Relationes historiques. III. P. 222–223; *Svoronos N.* Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle. P. 114–116. (К сожалению, эта часть его «Истории» осталась непереведенной: Георгия Пахимера история о Михаиле и Андронике Палеологах. Т. I. — *Примеч. пер.*)

[109] Michaelis Attaliotae Historia / Ed. I. Bekker. Bonn, 1853. P. 57–58; *Grumel–Darrouzès*. Regestes. № 874.

[110] Наиболее значимая книга по этому вопросу принадлежит Ж. Даррузе: *Darrouzès J.* Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. Paris, 1966; см. также: *Id.* Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine. Paris, 1970. P. 469–472.

[111] De cerimoniis. II. 14, 38. P. 564–566, 635–636.

это было со Стефаном (886–893), братом Льва VI, или с Феофилактом (933–956), сыном Романа Лакапина (920–944), или чиновника, который сформировался в его канцелярии и которого поспешно проводили через все степени священства, как это было с патриархами Никифором, Тарасием и Фотием, или никому не известного и в силу этого весьма подходящего отшельника, как это было с Василием (970–974) во времена Иоанна Цимисхия. Это имперское право «πρόβλησις», которое удивительным образом отсутствует в соборном определении времен патриарха Нила, никогда серьезно не оспаривалось, даже если его оценка колебалась между «привилегией», «уступкой» Церкви светскому государю и следствием его «епископской харизмы». Вопросы возникали лишь в эпохи смуты в связи с возведением на патриаршество мирянина, что хоть и вызывало соблазн, но гораздо больше поражало «западных», нежели «восточных», или в связи с правом императора низлагать патриарха, прибегая к насилию или злоупотребляя принципом икономии.

Избрание митрополитов, напротив, рассматривалось как внутрицерковное дело. Оно совершалось по инициативе патриарха, который созывал Синод из присутствующих в столице митрополитов и архиепископов, мог выказать свои предпочтения перед обсуждением и голосованием, на котором он не присутствовал, и впоследствии определял свой выбор из трех кандидатов, предложенных Синодом. Дело могло зайти в тупик, если митрополиты не учитывали предложенных патриархом имен или если патриарх, возглавлявший созыв Синода и грядущую церемонию, отвергал предложенных кандидатов. В этом случае митрополиты должны были обосновать свое «особое мнение», и, если разногласия сохранялись, на Синод призывались архонты патриархии из числа духовенства или же прибегали к суду императора. Но вне этих исключительных случаев и права *veto* на уже свершившееся избрание, признанного позднее и не без колебаний, вмешательства императора зачастую расценивались как злоупотребления. Когда Никифор Фока, испытывавший отвращение к выборам, основанным на личной приязни, и уставший от безысходной войны с патриархом Полиевктом (956–970) и митрополитами, решил, что ни одна хиротония не должна совершаться без его согласия, Церковь отреагировала весьма резко, обвинив его в злоупотреблении властью[112]. В действительности на этот раз спор шел о полномочиях патриарха, за которым некоторые признавали лишь незаконнорожденную власть, полумирскую, полуцерковную, и отрицали его право вмешательства в епархиальные дела, нарушающее независимость

[112] *Ioannes Zonaras*. Annales. P. 505; *Ioannes Skylitzes*. Synopsis Historiarum. P. 274; *Darrouzès J.* Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. P. 17.

митрополитов[113], а другие, напротив, усваивали ему само избрание и последующее подчинение митрополитов, рассматриваемых в качестве его викарных епископов[114].

Эти процедуры, как и споры по поводу полномочий, отражают прежде всего ту двусмысленную ситуацию, в которой находился Константинопольский патриарх: то просто связующая нить между Дворцом и церковным институтом, созидаемая и разрываемая императором, рядовой клирик, случайно получивший преимущества экзарха, то глава и отец церкви Восточной, сравнимый с римским понтификом. Патриархам, находящимся под опекой императоров, можно было противопоставить тех, кто, как Николай Мистик в случае с четвертым браком Льва Мудрого, подчинился решению архиерейского собора, или тех, кто, как Михаил Керуларий, превратился в соперника императора. Вся история патриархата выражает эту двусмысленность, которая не зависит лишь от человеческих характеров, но от двойственности самой структуры. Понять византийскую экклесилогию можно лишь исходя из двух четких понятий: с одной стороны, собор митрополитов, полноправных хозяев своих епархий, являющий собой всевластие церковной олигархии, с другой — императорская власть, хозяйка придворного духовенства и назначения церковных архонтов, зачастую опирающаяся на изнеженную столичной роскошью церковную элиту, весьма близкую ей в социальном отношении. Сила и слабость патриарха в том, что он одновременно принадлежит и к той, и к другой структуре; это его место в византийской экклесиологии оказывается весьма сомнительным, а отнюдь не императора.

Неверно было бы говорить о цезарепапизме в связи с выборами на патриарший престол и двусмысленными по своей природе отношениями между императором и патриархом. Основная партия разыгрывается не между ними. Судить о независимости духовенства можно лишь в связи с хорошо и соответствующим образом организованным собором митрополитов, пусть и охотно оспаривающих друг у друга властные полномочия; задуматься о единстве Церкви можно лишь в связи с императорской властью с присущей ей святостью и ее невнятным священническим характером. В свойственной Востоку организации константинопольский император занимает почти то же место, что и папа римский. То, что было слишком поспешно названо императорским вмешательством, в попытке

[113] См. в особенности анонимный трактат второй половины X в., в котором содержится экстремистская точка зрения: *Darrouzès J.* Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. P. 21–29, 116–159, и писания митрополита Анкирского Никиты конца XI в. (ibid. P. 37 s., 176 s.).

[114] Таков был ответ митрополита Никиты Амасийского на упомянутый выше трактат, см.: *Darrouzès J.* Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. P. 29–36, 160–175.

перенести на Средние века современные теории отделения Церкви от Государства и на Восток — клерикализацию всех церковных структур, присущую Западу, есть императорское право, всеми признанное и допускаемое, пусть и редко существующее в виде цельного учения.

Это учение, которое можно понять, лишь поместив христианство в историю или, лучше сказать, в присущее ей временное измерение с ее разрывами, ее обращениями вспять, ее прошлым и особенно с ее концом. Разрыв? Боговоплощение, установившее эпоху Благодати, но благословленное Богом в политическом смысле, ибо Империя Августа есть колыбель новой веры. Обращение вспять? Удивительная проекция иудейского прошлого на христианское настоящее, заставляющая существовать Византию и ее императоров сразу в двух измерениях, одно из которых связано с ветхозаветной образностью, которая в истории еврейского народа была лишь набором «прообразов», а другое — с образностью христианской, которая есть лишь их исполнение. Итог? Начертанный в предвечном Совете и возвещенный пророком Даниилом и всеми апокалиптическими писаниями конец истории, который превращает христианское время, начиная с Константина Великого, в обратный отсчет и где Империя оказывается декорациями, а император — исполнителем главной роли. Понятия «века сего», «государства» или «мирской власти» могут успешно разграничить сферы императорского института и институциональной Церкви, о которой печется духовенство, но эти идеи оставляют в стороне «колдовство времени» и преображенную историю, где император оказывается чем-то вроде первосвященника, и дают возможность некоторым византийским государям, «православным» или «еретикам», стать религиозными реформаторами, преодолевающими консерватизм церковной иерархии.

До самого конца, вплоть то тех времен, когда Византия лишится всех своих земель и останется лишь в своей осажденной столице, будет звучать лозунг: «Церковь и Империя — едины!» В знаменитом послании, которое в 1393 г. патриарх Константинопольский Антоний IV (1389–1390, 1391–1397) адресовал великому князю Московскому Василию Дмитриевичу, он упрекает сына Дмитрия Донского в том, что тот весьма дерзко и пренебрежительно ведет себя по отношению к патриарху и не воздает тому подобающей чести, по образу прежних князей, как и в отсутствии верноподданнических чувств к императору, принявшему на себя тяжелый труд попечения о патриаршестве[115]. Сложная ситуация,

[115] *Miklosich F., Müller I.* Acta et diplomata. II. P. 188–192; *Darrouzès.* Regestes. № 2931. (Грамота [патриарха Антония] к великому князю Василию Дмитриевичу с известием

в которой оказалась Византии в это время, пишет он, не оправдывает подобного пренебрежения и восстания, ибо это бросает вызов самому церковному устройству, а не просто преходящей власти государства. Дабы определить свое собственное достоинство, Антоний употребляет выражения, которых не постеснялся бы и сам Фотий: он «занимает место Христа, от которого и посаждается на владычном престоле»; «кто чтит патриарха, чтит самого Христа». Но патриарх особенно возмущен тем, что христианский князь воспретил митрополиту Киевскому поминать «Божественное имя византийского императора» за литургией [«на сугубых ектениях» = ἐν τοῖς διπτύχοις], заявив по этому случаю: «мы-де имеем Церковь, а царя не имеем и знать не хотим». «Святой царь, — объясняет он, — занимает высокое место в Церкви, он не то, что другие, поместные князья и государи. Цари изначала упрочили и утвердили благочестие во всей вселенной; цари собирали Вселенские соборы; они же подтвердили своими законами соблюдение того, что говорят Божественные и святые каноны о правых догматах и о благоустройстве христианской жизни; и много подвизались против ересей; наконец, цари, вместе с соборами, своими постановлениями определили порядок архиерейских кафедр и установили границы митрополичьих округов и епископских епархий. За все это они имеют великую честь и занимают высокое место в Церкви. И если, по Божьему попущению, язычники окружили владения и землю царя, все же до настоящего дня царь получает то же самое поставление от Церкви, по тому же чину и с теми же молитвами помазуется великим миром и поставляется царем и самодержцем ромеев, то есть всех христиан. На всяком месте, где только именуются христиане, имя царя поминается всеми патриархами, митрополитами и епископами, и этого преимущества не имеет никто из прочих князей или местных властителей»[116]. Даже латиняне, не имеющие никакого общения с Церковью, и те оказывают ему такую же покорность, какую оказывали

---

о мерах, принятых против непокорных митрополиту новгородцев и с укоризною за неуважение к патриарху и царю // Памятники древнерусского канонического права. Ч. I. (Памятники XI–XV вв.) Т. VI / Изд. В. Г. Дружинина, В. Н. Бенешевича. 2-е изд. СПб., 1908. Ст. 265–276. № 40; Грамота Цареградского Патриарха к Великому князю Московскому Василию Дмитриевичу (около 1393 г.): Приложение № 11 // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. 3: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). Отд. 1. Состояние Русской Церкви от митрополита Кирилла II до митрополита святого Ионы, или в период Московский (1240–1448). М., 1995. [Т. 5]. С. 513–515. — *Примеч. пер.*)

[116] Грамота [патриарха Антония] к великому князю Василию Дмитриевичу... Ст. 271–274; Грамота Цареградского Патриарха к Великому князю Московскому Василию Дмитриевичу (около 1393 г.). С. 514. — *Примеч. пер.*

в прежние времена; тем более обязаны к этому православные христиане. Временные несчастья, то есть закат византийского могущества и раскол единой Империи на множество христианских царств, ничего здесь не меняют: «Итак, нет ничего хорошего, сын мой, если ты говоришь: "мы имеем Церковь, а не царя". Невозможно христианам иметь Церковь, но не иметь царя. Ибо царство и Церковь находятся в тесном союзе и общении между собой, и невозможно отделить их друг от друга»[117]. Приводя в заключение «Послание» апостола Петра (1 Пет. 2: 17), «Бога бойтесь, царя чтите», он особо указывает, что апостол «не сказал "царей", чтобы кто не стал подразумевать именующихся царями у разных народов, но "царя", указывая на то, что один только царь во вселенной»[118]. Апостол, провидя будущее и зная, что христиане будут иметь единого царя, учит почитать царя даже нечестивого, дабы все прониклись, как подобает чтить благочестивого и православного императора. Того императора, чья миссия в истории домостроительства человеческого спасения оказывается, согласно византийской идее, краеугольным камнем православной экклесиологии.

[117] Грамота [патриарха Антония] к великому князю Василию Дмитриевичу... Ст. 273, 274; Грамота Цареградского Патриарха к Великому князю Московскому Василию Дмитриевичу... С. 515. — *Примеч. пер.*

[118] Грамота [патриарха Антония] к великому князю Василию Дмитриевичу... Ст. 275, 276; Грамота Цареградского Патриарха к Великому князю Московскому Василию Дмитриевичу... С. 515. — *Примеч. пер.*

## Эпилог
# КОЛЕНО ИУДИНО И КОЛЕНО ЛЕВИНО

За протекшие столетия споры о природе власти, ее единстве или двойственности, о царе-священнике, священнике-царе или царе и священнике обросли новым смыслом, став более рассудочными и политизированными. Настало время вернуть этим спорам их первоначальную чистоту и ту форму мифа, которая была им свойственна искони и которая оказалась сокрытой от нас под толщей современных интерпретаций. Изначально эта форма соответствовала мессианскому родословию, или, если быть более точным, она была мессианским попранием всех норм, установленных официальной религией, по которым издревле и созидались подобные родословия. Проблему можно было бы сформулировать и по-другому· должен ли Мессия прийти (а быть может, Он уже пришел?) как наследник царя Давида, будучи отпрыском колена Иудина? Или он явится как восприемник священства по чину Ааронову, родившись от колена Левина? Или же, наконец, Он есть порождение обоих колен, полновластный государь, предержащий обе власти, которые Моисей разделил, сам обладая ими в их полноте и единстве?

Ответ будет основываться прежде всего на многочисленных цитатах из Ветхого Завета, где начиная со II книги Царств (7 8–16) говорится о данных Давиду обетованиях Божиих, в том числе и о том, что его царству и потомству его не будет конца. 131-й псалом в своем 11-м стихе звучит эхом этих обещаний: «. .от плода чрева твоего посажу на престоле твоем». Позднее пророчество, вошедшее в Книгу Бытия и содержащееся в завещании патриарха Иакова своим сыновьям, также предвидит, что Царство будет принадлежать колену Иудину, по крайней мере до пришествия Мессии:

«Иуда! Тебя восхвалят братья твои. Рука твоя на хребте врагов твоих, поклонятся тебе сыны отца твоего. Молодой лев Иуда, с добычи, сын мой, поднимается. Преклонился он, лег, как лев и как львица. кто поднимет его? Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл

его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов» (Быт 49· 8–10)[1]

Быть может, это пришествие изменит расстановку сил и даже положит начало союзу между царством и священством, который был предызображен личностью Мелхиседека, тому союзу, который иудейская община естественным образом претворила в форму родословия. «Межзаветные» писания, завершающие Ветхий Завет и уже возвещающие Новый, повествуют нам об этих чаяниях, пока еще весьма неопределенных. «Устав общины», один из ессейских текстов Кумрана, возвещает сразу двух Мессий, Мессию-священника и Мессию-царя: «[Члены общины] будут судимы первыми законами [ ] до прихода пророка и Помазанников Ааронова и Израиля»[2] Эти два Мессии, которые восстановят всю полноту священнической и царской власти, сливаются друг с другом в ином памятнике того же происхождения — «Дамасском документе», возвещающем «восстание» «Помазанника Аарона и Израиля»[3] «Завещания двенадцати патриархов», которые сопоставимы с приведенным выше текстом Книги Бытия, ибо и здесь идет речь о последних указаниях и предсказаниях двенадцати сыновей Иосифа своим чадам, все еще свидетельствуют о том, что традиция мессианских ожиданий так до конца и не сложилась, хотя до появления на исторической сцене христианства, принявшего идейную эстафету, оставалось всего несколько десятилетий.[4]

---

[1] Автор пользуется французским переводом греческой Библии LXX толковников, в западной традиции чаще называемой Септуагинтой, по изданию: *Harl M.* La Bible d'Alexandrie. La Genèse. Paris, 1986. P 308–309, где можно также найти необходимые ссылки на христианскую экзегезу этого места. В данном случае текст Книги Бытия приведен в соответствии с Синодальным переводом Библии. *Примеч. пер.*

[2] IX. 10–11 / Trad. A. Dupont-Sommer // La Bible. Écrits intertestamentaires / Dir A. Dupont-Sommer, M. Philonenko. (Bibliothèque de Pléiade). Paris, 1987 P 37· см. также: *Caquot A. Philonenko M.* Introduction générale // La Bible. Écrits intertestamentaires. P XLIV–XLVI. (Рус. пер.. Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введ., пер. с древнеевр. и арам. и ком. А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. (Памятники культуры Востока. VII). СПб., 1996. С. 127 Полемику по этому поводу см.. *Амусин И. Д.* Кумранская община. М., 1983. С. 162–167· *Kuhn K. G.* Die beiden Messias Aarons und Israels // New Testament Studies. Cambridge, 1954/55. I. S. 168–179; *Silberman L. H.* The Two «Messiahs» of the Manual of Discipline // Vetus Testamentum. Leiden, 1955. Vol. 5. № 1 P 77–82; см. также: Тексты Кумрана. Вып. 1 / Пер. с древнеевр. и арам., введ и ком. И. Д. Амусина. (Памятники письменности Востока. XXXIII, 1). М., 1971 Сегодня вопрос о связи этих текстов с ессейской традицией оспаривается с точки зрения их принадлежности библиотеке Второго Храма. *Примеч. пер.*)

[3] XII. 23 XIII. 1 / Trad. A. Dupont-Sommer // La Bible. Écrits intertestamentaires. P 175. (Рус. пер.. Тексты Кумрана. Вып. 2. С. 52–53. В данном случае возможно чтение, связанное с причастием «помазанный», а также с двойственным и множественным числом. Ср.. VI. 10. *Примеч. пер.*)

[4] Каждый из «патриархов», обращаясь к собственному потомству пророчествует об их грядущих прегрешениях, за которыми последуют наказание в виде изгнания,

Так, завет Симеона возвещает: «И ныне, дети мои, слушайтесь Левия и Иуду и не возноситесь над двумя родами этими, ибо от них восстанет нам спасение Божие. Ибо воздвигнет Господь от Левия как архиерея и от Иуды как от царя Бога и человека; сей спасет все народы и род Израиля». Так два Мессии или все-таки один? Эта неуклюжая редакция несет на себе следы переработки, которая, быть может, и не является христианской[5].

Завет Левия угадывает сквозь рассказанные патриархом видения пришествие единого Спасителя, происшедшего от смешения двух колен: «И чрез тебя [Левия] и Иуду откроется Господь людям, спасая собою весь род человеческий», но это смешение получает неожиданный нюанс — установление нового «священства»: «Левий! На три начала разделится семя твое в знамение славы Господа грядущего. И первый жребий будет велик, и выше его не будет другого. Второй же будет во священстве. Третий — ему наречется имя новое, ибо восстанет царь от Иуды и учредит новое священство, по образцу народов для всех народов. Пришествие же его желанно, (ибо он явится) как пророк Всевышнего от семени Авраама, отца нашего»[6].

В то же время и совершенно в ином смысле завещание Иуды утверждает, что спасение возможно лишь для Иудейского царства, восстановленного Мессией: «У чужих народов окончится царство мое, пока не придет спасение Израилево, до явления Бога Правды [...]. Это отрасль Бога всевышнего, и это источник, всем подающий жизнь. Тогда воссияет скипетр царства моего, и от корня вашего родится основание»[7].

---

возвращение и, наконец, восстановление колен Левия и Иуды, откуда и воссияет спасение. Долгое время полагали, что Завещание возникло в христианской общине или, по крайней мере, было сю в значительной степени интерполировано; но этот памятник, без сомнения, имеет ессейское происхождение и датируется в своем нынешнем виде второй половиной I в. до Р. Х., и, даже если мы не можем окончательно исключить возможность каких-либо изменений, внесенных в текст христианскими переписчиками, мессианские идеи им точно не принадлежат. См.: *Caquot A., Philonenko M.* Introduction générale // La Bible. Écrits intertestamentaires. P. LXXV–LXXXI; The Testaments of the Twelve Patriarchs / Ed. M. de Jonge. Leyden, 1978.

[5] VII. 1–2 // The Testaments of the Twelve Patriarchs. P. 22; La Bible. Écrits intertestamentaires. P. 832. (Рус. пер.: *Смирнов А. В., прот.* Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова. Введение и русский перевод. Четвертый выпуск апокрифов Ветхого Завета. Казань, 1911. С. 109; ср.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. I. СПб., 1863. С. 102. — *Примеч. пер.*)

[6] II. 11; VIII. 11–15 // The Testaments of the Twelve Patriarchs. P. 22, 34; La Bible. Écrits intertestamentaires. P. 837, 844. (Рус. пер.: *Смирнов А. В., прот.* Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова. С. 114, 127; ср.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. С. 103–114, 158–174. — *Примеч. пер.*)

[7] XXII. 2, XXIV. 1–5 // The Testaments of the Twelve Patriarchs. P. 75, 76–77; La Bible. Écrits intertestamentaires. P. 871–874. (Рус. пер.: *Смирнов А. В., прот.* Заветы двена-

Завет Дана путанно и абстрактно возвещает пришествие одного или многих Спасителей: «И взойдет вам от колена Иуды и Левия спасение Господне»[8].

Завет Гада говорит то же самое: «Скажите же это и вы детям вашим, как они должны почитать Иуду и Левия, ибо от них воздвигнет вам Господь спасение Израилю»[9].

Последние наставления Иосифа подводят итог: «Итак, вы, дети мои, храните заповеди Господни и почитайте Левия и Иуду, ибо из семени их восстанет вам Агнец Божий, вземлющий грех мира, спасающий все народы и Израиля»[10].

Впоследствии христиане самостоятельно озаботятся этим вопросом и понастроят своих собственных родословий, дабы показать, что Христос, конечно же, произошел из колена Иудина и именно на Нем должны исполниться обетования, некогда данные Богом его предку Давиду. Они постараются ответить на вызов, брошенный им иудейством и поддержанный некоторыми языческими умами, которые превращают Деву Марию в простолюдинку, в рыночную торговку, в проститутку или, по крайней мере, в распутницу и прелюбодейку, которой было бы смешно приписывать царственное происхождение и чей сын не имеет никаких шансов стать Мессией[11]. В ходе этой полемики вырастают противоречащие друг другу генеалогические древа́, возводящие Христа то к Иосифу, отцу «по закону иудейскому», то к Марии, Матери по плоти. Евангелист

---

дцати патриархов, сыновей Иакова. С. 175, 177; ср.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. С. 115–120, 174–186. — *Примеч. пер.*)

[8] V. 10 // The Testaments of the Twelve Patriarchs. P. 108; La Bible. Écrits intertestamentaires. P. 897. (Рус. пер.: *Смирнов А. В., прот.* Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова. С. 208; ср.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. С. 124–127, 195–199. — *Примеч. пер.*)

[9] VIII. 1 // The Testaments of the Twelve Patriarchs. P. 133; La Bible. Écrits intertestamentaires. P. 913. (Рус. пер.: *Смирнов А. В., прот.* Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова. С. 230; ср.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. С. 130–132, 205–209. — *Примеч. пер.*)

[10] XIX. 6–7 (11–12) // The Testaments of the Twelve Patriarchs. P. 165–166; La Bible. Écrits intertestamentaires. P. 933–934. (Рус. пер.: *Смирнов А. В., прот.* Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова. С. 259; ср.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. С. 135–141, 213–225. — *Примеч. пер.*)

[11] *Lods E.* Étude sur les sources juive de la polémique de Celse contre chrétiens // Revue de l'histoire et de la philosophie religieuse. 1941. 21. P. 1–33; в особенности p. 6–7. Со II в. происхождение Иисуса из рода Давидова подтверждается в антииудейской полемической письменности, например у Иустина Философа в его Большой Апологии (Apologio pro Christianis. I. 32) и в Диалогах (Dialogus cum Triphone Iudeo. 43, 45, 100, 120 // PG. 6. Col. 377, 380, 568, 572, 739.

Матфей сохранил одну из этих генеалогий (Мф. 1: 15–16), Лука — другую, вроде бы выражая при этом некоторые сомнения в отношении достоверности предания (Лк. 3: 23–24). Евангелие от Иоанна позволяет думать, что Иисус и сам верил в свое давидическое происхождение: «Иисус же, узнав, что хотят приити, нечаянно взять его и сделать царем, опять удалился на гору один» (Ин. 6: 15). И апостол Павел, в свою очередь, уверенно пишет, что Иисус «родился от семени Давидова» (Рим. 1: 1–4). Поскольку иудейская полемика, никогда не затихавшая и лишь окрепшая к VII в.[12], уже более не угрожает основам новой религии, христианской экзегезе остается лишь осознать и объяснить существующие различия между родословиями Матфея и Луки. Генеалогические схемы, возводящие Христа непосредственно к Марии и восходящие к эпохе раннего христианства, имеют хождение вплоть до конца Средневековья в греческой, грузинской и славянской христианской письменности[13]. Самая древняя из них и чаще всего воспроизводимая появилась в послании Секста Юлия Африкана, написанном около 240 г., которое возможно восстановить с помощью обширных заимствований в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского[14] и некоторых дополнительных фрагментов, сохранившихся в его экзегетических «Катенах»[15].

На самом деле перед Юлием Африканом, как и перед другими авторами, стояла двойная задача: объяснить, через второбрачие Иосифа и имеющееся в некоторых родословиях замещение Иосифа Марией, существующие противоречия между писаниями Матфея, возводящими Христа к Давиду через Соломона, и генеалогией Луки, восходящей к Давиду через Нафана, и установить, что два евангельских родословия, конечно же, вполне согласные между собой, продемонстрируют не только преемственную связь, соединяющую Деву Марию и Христа с коленом Иудиным и самим Давидом, но и смешение колен (μίξις τῶν γένων, ἐπιμιξία), которое позволяет Мессии и Его Матери одновременно принадлежать не только к колену Иудину, вместилищу Царства, но и к коле-

[12] См., напр.: Doctrina Jacobi. I. 41–42; *Dagron G., Déroche V.* Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII siècle // TM. 1991. 11. P. 130–135, 251.

[13] *Esbroek M., van.* Généalogie de la Vierge en géorgien // Anal. Boll. 1973. 91. P. 347–356; здесь же дан общий обзор проблемы. Для Византии отметим важность следующих писаний: *Ioannes Damascenus.* Expositio fidei. 87 (IV. 14) // Die Schriften des Johannes von Damaskos. II. S. 198–200; *Epiphanios Monachus.* De vita sanctissimae Deiparae. PG. 120. Col. 188–189.

[14] Hist. Eccl. I. 7: 1–17. (*Евсевий Памфил.* Церковная история (Памятники церковной письменности). М., 1993. С. 28–32. — *Примеч. пер.*)

[15] *Reichardt W.* Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenus // Texte und Untersuchungen. Leipzig, 1909. 34/4. S. 28–41 (введение), 53–62 (текст «Послания к Аристиду»).

ну Левину, хранителю священства. Юлий Африкан осуждает тех, кто в его время по маловерию своему, посредством плотского родства стремился доказать соединение священства и царства в личности Мессии, торжественно провозвещенное патриархами и пророками. Однако его послания создают именно такой «сплав» из смешения колен Иуды и Левия, которое произошло еще в древности, через женитьбу Аарона и Елизаветы, дочери Иуды (Исх. 6: 23), и уже в совсем недавние времена — через брак Елизаветы, родственницы Марии и матери Иоанна Крестителя, с левитом Захарией (Лк. 1: 36). Таково «Божественное домостроительство», наделяющее Мессию, как у христиан, так и у евреев, сразу двумя миссиями: и царя, и священника.

Для некоторых священство не менее важно, чем царство. Блаженный Августин самоотверженно сражается с манихеем Фаустом, который пытается причислить Марию и ее отца Иоакима исключительно к колену Левину[16]. Так же поступает и та традиция, которая, за невозможностью совершить это с самим Иисусом, делает из «брата Господня» Иакова, считающегося сыном Иосифа от первого брака, иудейского священника, ставшего затем христианским епископом[17]. Легендарное повествование, созданное в VII в. в контексте антииудейской полемики, которое, вплоть до Нового времени, ожидал поразительный успех как на христианском Востоке, так и на Западе, стремится уверить нас, что Иисус, в силу своего происхождения из двух различных колен, был включен в сонм иудейских священников и некоторое время нес послушание в Иерусалимском храме[18].

Иисус — Царь иудейский, Иисус — иудейский священник... Легенда, даже если она дожила до наших дней, может быть легко ниспровергнута

[16] Contra Faustum. VI: 23 / Ed. J. Zycha // CSEL 25. Prague; Wien; Leipzig, 1892. P. 707–717.

[17] Panarion. XXIX / Ed. K. Holl. Leipzig, 1915. P. 324.

[18] BHG 810–812: «De sacerdotio Christi»; текст в своей «средней» версии, несомненно наиболее распространенной в Византии, издан: Souda, s.v. Ièsous / Ed. A. Adler. Suidae lexicon. Stuttgart, 1967. II. P. 620–625, и опубликован в двух различных редакциях: *Васильев А. А.* Anecdota graeco-byzantina. Т. I. С. XXV–XXVII, 58–72. По поводу всего разнообразия письменной традиции Востока и Запада и «пространной» версии этого памятника, сохранившейся на грузинском языке в сборнике поучений и частично по-гречески, см.: *Ziffer G.* Una versione greca inedita del «Sacerdotio Christi» // Studi per Riccardo Ribuoli. Roma, 1988. P. 331–351; *Id.* Contributo allo studio della tradizione slava della «Confessione di Theodosio» // OCP. 1988. 54. P. 331–351. В Византии XII в. эта легенда весьма долго находилась под огнем критики: *Michael Glykas.* Aporiai. 54 / Ed. Εὐστρατιάδης Σ. Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς. Ἀλεξάνδρεια, 1912. II. Σ. 92–107. См. также: *Dagron G.* Jésus prêtre du judaïsme: le demi-succès d'une légende // LEIMON. Studies presented to Lennart Rydén on his Sixty-Fifth birthday / Ed. J. O. Rosenqvist. Uppsala, 1996. P. 11–24.

при соприкосновении с серьезной экзегезой, и родословие Марии и Иосифа мало-помалу отходит в христианской литературе на задний план. Но из этих текстов и сопровождающих их спекуляций можно извлечь, по меньшей мере, два урока: иудейский мессианизм со своим смешением двух колен преподнес христианской истории определенную модель, в которой смешиваются две власти, и целое направление христианской мысли прилагало старания к тому, чтобы обосновать факт преемства между иудаизмом и христианством вместо того, чтобы подчеркивать произошедший разрыв, осознать ценность иудейской древности вместо того, чтобы ее обесценить, облачить христианство в иудейские ризы вместо того, чтобы совлачить с него ветхие одежды.

В конце концов официальное толкование выбрало разрыв с предшествующей традицией. Уже апостол Павел уверенно настаивает на нем, когда утверждает, что предшествующий закон и порядок отменен, что Мелхиседек не имеет ни отца, ни матери, ни родословия, ни начала дней, ни конца жизни (Евр. 7: 3. — *Примеч. пер.*) и что священству Христову, как и Его Царству, «не будет конца»[19]. У Блаженного Августина Христос есть вечный царь Града Божьего, который никогда не будет знать иного царя; идея священного царства теряет с Его пришествием всякий смысл. Теория папы Геласия следует тем же хорошо протоптанным путем. Боговоплощение производит разрыв с прошлым, что и оставляет князьям мира сего урезанную власть, разделяемую ныне с Церковью, чье священство эту власть и освящает. Оно разрывает прямые связи между правителем богоизбранного народа и самим Богом, столь очевидные в Ветхом Завете. Христос соединил в себе оба наследственных дара, дабы развести их в человеческой истории.

Такое толкование не свойственно христианскому Западу, но только здесь оно принимает форму обновления, форму политической революции, которая сопровождает сначала расчленение, а потом и разложение Империи в IV–V вв. и, как неизбежное следствие всего этого, становление Церкви как реальной власти, пусть и духовной. На Востоке этот спор разрешился не так быстро и не так просто, осложняясь пережитками мессианских идей, эсхатологическими переживаниями, воспоминаниями о существовавших некогда родословных табу и их нарушениях. Для Епифания Кипрского, знатока Ветхого Завета и, возможно, выходца из среды воинствующего иудаизма, Христос соединил собою трон Давида и алтарь Левия для того, чтобы передать их Церкви, а точнее епископату[20].

[19] Евр. 7: 18–24.

[20] Panarion. XXIX. P. 321–325 (по поводу «назарейской» ереси); эта чрезвычайно трудная глава получила блестящие комментарии, см.: *Pourkier A.* L'Hérésiologie chez

Теократия вырисовывается здесь достаточно отчетливо. После потрясений иконоборчества Церковь иконопочитателей встала на путь разделения «двух властей». Что же касается императоров, если они отныне почти и не дерзают говорить вслух о своем священстве «по чину Мелхиседекову», они верят в свою миссию — ведать этим «двойным наследством», доставшимся христианам как от Давида, так и от Левия. Это-то наследство Христос и востребовал себе, явившись в этот мир во плоти в Своем первом пришествии, но в обладание которым Он вступит окончательно, лишь утвердив свое Царство в конце истории, который не замедлит последовать и будет именоваться Вторым Пришествием. Священное царство Византии воплощает собой мессианский дух эпохи междуцарствия, которое точно совпадает со временем христианской Империи.

По этому поводу, как и по поводу всего остального — да нужно ли об этом говорить? — история не признает ничьей правоты. Она позволяет всего-навсего понять оправдания прошлого и оценить с точки зрения сегодняшнего дня степень неправды, колебаний, а затем и «лжи» — самое время воспользоваться здесь выражением из «Братьев Карамазовых», которым мы начали нашу книгу, — которую порождает всякая история, сумевшая стать традицией, а потом и всякая традиция, превратившаяся в идеологию. Запад, для которого иудаизм редко был серьезным оправданием и который был вскормлен на руинах Империи, поставил это себе в заслугу. Он отрекся от величественной конструкции мироустройства, возникшей в результате встречи римской и иудейской традиций, или же разрушил ее. Он разделили «власти», дабы создать на периферии современной государственности духовную власть, а не беспомощную теократию. Восток же продолжил жить величественной, но бесплодной мечтой, уже ставшей призраком в Новом Риме Византийской империи и послужившей оправданием для Третьего Рима Российской империи с ее кондовым самодержавием. Эта мечта сегодня кое-где напяливает на себя личину национализма, особенно там, где Православие рассматривается как национальная идея или как одна из форм народной религиозности. Политическая апория «священника и царя» и «царя и священника» есть одна из серьезнейших проблем человечества, но ее решения всегда подчинялись превратностям исторической судьбы, будучи лишь следствием человеческого приспособленчества.

---

Épiphane de Salamine. Paris, 1992. P. 415–475 (в связи с интересующим нас вопросом особенно p. 419–438).

## Послесловие переводчика
# ЖИЛЬБЕР ДАГРОН, СВЯЩЕННИК И ЦАРЬ

Под пурпурной обложкой «Travaux et Mémoires», объединивший труды друзей и коллег, поднесенные Жильберу Дагрону к юбилею 2002 г., читатель обнаруживает эпиграф: «Он не трудился на поле, уже взрыхленном бороздами, земля, которую он возделывал, не знала рала»[1]. В тот год он сошел с кафедры истории и цивилизации византийского мира в Коллеж де Франс, дабы выйти на пенсию, но не на отдых... «Багрянорожденный» сборник был поднесен человеку, облеченному в пурпур знаний и уважения и запросто общающемуся с «багрянородными» на званой вéчере истории...

Жильбер Дагрон родился в Париже 26 января 1932 г., но никогда не чувствовал себя уютно в столице, мечтая обрести корни в провинции, предпочтительно — в Бретани, подобно старшему брату, связавшему себя с морем еще во время службы в Военно-морских силах Свободной Франции. По его собственному признанию, «трудно быть парижанином». Похоже, это особенное отношение к столице, о которой лучше знать, чем в ней жить, станет определяющим в его византийских интересах уже в конце 1960–1970-х гг.

Но образование Ж. Дагрон получил в Париже. Сначала в лицее Жансон-де-Сайи, самой большой публичной школе, расположившейся в XVI арондисмане. Много лет назад парижский адвокат Александр Жансон де Сайи (1785–1829), пораженный изменой жены, завещал все свое имущество государству с тем, чтобы на эти средства был построен лицей исключительно для мальчиков. Это событие состоялось только в 1884 г., а принцип раздельного обучения был здесь вскоре отменен.

---

[1] Mélanges Gilbert Dagron / Réd. V. Déroche, D. Feissel, C. Morrisson, C. Zuckerman (TM, 14). Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2002.

Еще одной ступенью образования был лицей Людовика Великого, в самом сердце Латинского квартала, по соседству с Сорбонной и Коллеж де Франс, основание которого восходит к школе иезуитов XVI в., а нынешнее имя Collegium Ludovici Magni — к 1862 г. Кроме Дагрона, здесь много ранее обучался Робеспьер...

В 1951–1954 гг. Ж. Дагрон учится в Сорбонне, где проходит лиценциат по древним языкам и получает сертификат кафедры этики и социологии, а в 1955 г. — диплом о высшем образовании. Одновременно в 1953–1956 гг. он — слушатель Эколь Нормаль Суперьер (ENS Ulm) в том же V арондисмане, основание которой связано с деяниями Национального конвента 1794 г. Окончив эту школу, что не было традиционным для представителя парижских буржуа, Дагрон становится «нормалистом» («normalien»), что обозначило его принадлежность к «кузнице национальных кадров» и интеллектуальной и административной элите Франции: в 2001–2006 гг. он будет президентом Ассоциации выпускников Normale-Sup. В его судьбе эта школа, целью которой, согласно Уставу, является готовить людей к самостоятельным фундаментальным и прикладным исследованиям, свою задачу выполнила полностью.

В 1956 г. он проходит «агрег», пресловутый конкурс d'agrégation, призванный дать государству преподавателей для лицеев в статусе чиновников Министерства национального образования, традиция которого восходит к XVII в. В соответствии со своими интересами и образованием, тогда еще вовсе не византийскими, но без которых Византия не может быть понятна, он преподает древние языки в Национальном лицее в Лаоне в 1956–1957 гг.

Война в Алжире под флагом «восстановления общественного порядка» уже продолжалась несколько лет и не обошла стороной Ж. Дагрона. В октябре 1957 — декабре 1959 г. он нес там военную службу. Это было время генерала Мориса Шаля, начала нового витка военного противостояния с инсургентами и возвратившегося во власть генерала де Голля. Иными словами: начало V Республики. Из Алжира Ж. Дагрон вывез не только «Крест за военные заслуги» и опыт жизни солдата в горах Кабилы, «который не забывается», но и убеждение в том, что война была «столь же бессмысленной, сколь и морально сомнительной». Будучи офицером SAS (Специальная административная секция), он должен был помочь местному населению сорганизоваться для существования и выживания в ситуации полной неопределенности, зачастую под огнем повстанцев. Связь с этими семьями он поддерживает до сих пор, поскольку дружба в тех условиях зиждилась на особом чувстве доверия и верности, что позволило людям ориентироваться в сложном мире. Потом он рассказывал об этом опыте своему другу и соученику по Normale-Sup Пьеру

Бурдье (1930–2002), видному французскому философу и социологу, первые труды которого как раз и были посвящены Алжирским горам[2].

После Алжира было трудно вернуться к обычной жизни, нужно было убежать «от себя», по возможности — за границу. В 1960–1961 гг. Ж. Дагрон трудился по ведомству национального образования, будучи прикомандированным к Министерству иностранных дел как сотрудник Дирекции культурных и технических связей. В том году, когда Франция ушла из Алжира и туда пришел СССР, Ж. Дагрон впервые приехал в Москву как атташе по культуре посольства Французской Республики, каковым и оставался в 1962–1964 гг. По его собственному признанию, он совсем не думал о России как о месте будущего служения. Его больше притягивал Стамбул, конец его античных интересов и предчувствие будущего византийского влечения...

Однако вместо Второго Рима состоялся Третий. О первом русском опыте, который отнюдь не был кратким перерывом в академической карьере, Ж. Дагрон говорил потом как о событии, «перепахавшем» его ум и душу. Накануне возвращения во Францию, в 1964 г., он совершал с супругой на машине свое «путешествие из Петербурга в Москву». Как бы ни описывать причины аварии — фразой гаишного протокола «водитель не справился с управлением» или устным преданием о бревне, лежавшем на дороге близ Новгорода, но российский опыт оказался для Дагрона и его семьи «незаживаемым».

Начальником нового атташе был Морис Дежан (1899–1982), профессиональный дипломат, посол Франции в СССР в 1956–1964 гг., переживший IV Республику и вошедший в V. В 1941–1942 гг. он был национальным комиссаром иностранных дел Свободной Франции, впрочем, с де Голлем так никогда и не сблизился. Этого могли не знать во Втором управлении КГБ, которым руководил Олег Грибанов, где после возвращения генерала к власти посла решили взять в «разработку» и сделать если не агентом, то «агентом влияния». Впоследствии руководитель Службы внешней документации и контрразведки Константин Мельник и советник французского премьера Мишеля Дебре, «император Константин» или «SDECE tartare» французской прессы, по аналогии со «стек тартар», косвенно подтвердил, что такие попытки хоть и не дали желаемого эффекта, но имели место, а их организаторы сознательно эксплуатировали интерес посла к радостям жизни.

Посол действительно мало интересовался тем, чем заняты его сотрудники, в том числе и новый атташе по культуре, предоставив тому полную

[2] *Offenstadt N.* Gilbert Dagron: Historien d'un empire sans héritiers // Le Monde. 2008. 1 février.

свободу действий. Ж. Дагрон не был пленником или заложником посольства. Это было тем более важно для будущего исследователя истории «российской колыбели» — Византии, что кругом в Москве бушевала «хрущевская оттепель», позднее охарактеризованная им как «эпоха великой неопределенности». Дипломат не был непосредственно вхож в диссидентские круги, но круг его общения не мог не пересекаться с этим движением или, вернее, брожением. В ту пору все думающие и творящие люди знали друг друга...

Много лет спустя я был приятно поражен тем совпадением, что Ж. Дагрон позднее, уже в Париже, принимал такое же деятельное участие в судьбе Ефима Эткинда, лишенного внешних титулов собственного интеллектуального величия и выдавленного из СССР в 1974 г., как и моя мама, Нина Гучинская, его ученица, здесь, в «романовском» Ленинграде. Именно ей принадлежит предисловие к вышедшим наконец в России «Запискам незаговорщика»[3].

То, что Ж. Дагрон не был профессионалом в дипломатическом мире, много способствовало его человеческим контактам — от мира искусства до мира науки. Ресторан Союза писателей как раз был местом таких встреч, где он общался со многими, в том числе с Евгением Евтушенко и Владимиром Солоухиным. Он не был знаком с Александром Солженицыным, но, как и все, прочел его рассказ «Матренин двор», вышедший в январском номере «Нового мира» за 1963 г.

Новости о культурных событиях «околоандеграунда» передались мгновенно: все знали не только всех, но и обо всем... Так было и с Жаном-Полем Сартром (1905–1980), о котором тогда все говорили и с «русской музой» которого, Л. Зониной, Ж. Дагрон был знаком. В один из приездов мыслителя в Москву[4] он пригласил Сартра на культурный вечер в посольство. Естественно, тот отказался: «Я не признаю V Республики». С мудростью дипломата (и византиниста!) и правдой историка Дагрон отвечал: «Я не V Республика, я ученый»...

Он оказался и на пике профессиональных контактов. Именно к нему обратились представители музейного сообщества Нью-Йорка с просьбой помочь связаться с российскими коллегами и частными коллекционерами. Тогда, по смерти Габриэлы Мюнтер (1877–1962), сохранившей некоторые из картин Василия Кандинского (1866–1944), была предпринята первая попытка организовать большую выставку работ художника...

---

[3] *Эткинд Е. Г.* Записки незаговорщика: Барселонская проза / Предисл. Н. О. Гучинская, Э. Либс-Эткинд; послесл. С. А. Лурье. СПб., 2001.

[4] *Robbe-Grillet A.* Les Derniers jours de Corinthe. Paris, 1994.

Знакомство с Россией оказалось разным. То была «голлистская эпоха», эпоха взаимных симпатий Франции и СССР, на волне которых советская пропаганда набирала свои очки. Фильмы-агитки проникали и в кинозал посольства, чтобы далее беспрепятственно проследовать на Елисейские Поля. И когда новый атташе по культуре отказался прокрутить для сотрудников очередную пропагандистскую ленту, это не осталось без внимания: заметка в «Известиях» заклеймила Ж. Дагрона как «классового врага». Был у него опыт и более приземленного общения с режимом. Когда он с супругой, движимый сердцем, захотел чем-то помочь одному из многих беспризорников на улицах Москвы, то рядом возникла милицейская машина, седоки которой доступно объяснили дипломату, что «детям помогать нельзя»...

Послужило ли соприкосновение с Третьим Римом окончательному решению посвятить себя изучению Второго? Ж. Дагрон возвращается в Париж в качестве научного сотрудника Национального центра научных исследований (1964–1969 гг.). Казалось бы, его научные интересы продолжают быть совсем античными: в 1967 г. он защищает свой докторат, нашу кандидатскую диссертацию, «Фемистий. Восточно-Римская империя в IV в. и политические традиции эллинизма». Председателем Совета был патролог Анри Марру (1904–1977), специалист по раннему христианству и богословию истории, а представлял диссертацию к защите Поль Лемерль (1903–1989), в 1967–1973 гг. возглавлявший Византийскую кафедру Коллеж де Франс, которую через 6 лет у него унаследует сам Ж. Дагрон.

Будущий поворот лицом к Византии, как кажется, был обусловлен не только географическими рамками диссертации, но и тем «осевым временем», к которому принадлежал главный герой. Ритор, политик и философ Фемистий (ок. 317 — после 388) был одним из собеседников Юлиана Отступника, а последний, несмотря на свое «отступничество», оказался архетипом византийца[5]. Можно говорить о том, что именно им были заложены основы «вторичной эллинизации» общества как культурной и политической эволюции Византии, которая даст о себе знать несколькими столетиями позже[6]. Политические традиции эллинизма были в полной мере востребованы в этом процессе, а «христианский эллинизм» оказался основой социального богословия Византии[7].

Переход от Античности к Византии совершился для Ж. Дагрона естественно, но не безболезненно. Уже своей учебой в Normale-Sup он раскла-

[5] *Аверинцев С. С.* Император Юлиан и становление «византинизма» // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 79–84.

[6] *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. Paris, 1985. С. 214.

[7] *Dvornik F.* Early christian and byzantine political philosophy: Origins and background. Vol. 1–2. Waschington. 1966.

нялся с социальной предначертанностью. Вторым моментом «еретического выбора» как раз и была не просто история вместо филологии, но история малопонятной Византии, предпочтенная им «великой Античности». Впрочем, такой жизненный переворот оказался характерным для многих французских византинистов. Позднее Ж. Дагрон напишет в своем некрологе П. Лемерлю, что тот имел смелость отказаться от благородства классицизма и археологии в пользу плебейской Византии и ее истории.

После защиты диссертации Дагрон некоторое время преподает историю Средневековья в Сорбонне, ставшей после образовательной реформы Университетом Париж-I, однако затем переезжает в Лион, где в 1971–1975 гг. во II городском университете последовательно занимает должности лектора и профессора. Во время своего «лионского эпизода» он защищает «докторскую»: «Рождение столицы: Константинополь и его учреждения 330–451 гг.». Диссертацию на Совете в 1972 г. традиционно представлял П. Лемерль, а председателем жюри был Жан Гаже (1902–1986), специалист по римской истории.

Эта защита предварила главное в его жизни. В 1975–2001 гг. он возглавлял кафедру византинистики в Коллеж де Франс, став в сентябре 2002 г. его почетным профессором. Административное напряжение было под стать научному (востребованность византийства в общественной жизни?). В 1975–1997 гг. он был директором Исследовательского центра византийский истории и цивилизации, созданного Коллеж де Франс совместно с Национальным центром научных исследований. В 1979–1989 гг. исполнял должность вице-президента Профессорской ассамблеи Коллеж де Франс, а в 1979–1981 гг. был членом Совета Национального центра научных исследований. Позднее, в 1997–2000 гг., Ж. Дагрон — администратор Коллеж де Франс и президент его Профессорской ассамблеи. В 2001 г. он стал почетным председателем Фонда Виктора Гюго при Коллеж де Франс, а в 2004 был председателем Главного жюри Университетского института Франции.

17 июня 1994 г. он был избран членом Института Франции (Membre de l'Institut de France), как сказали бы в России, Академии наук по историко-филологическому отделению, на самом деле — Академии письма и изящной словесности, «в кресло» арабиста Шарля Пелла (1914–1992)[8]. Известно, что Институт Франции, «клуб бессмертных», созданный еще в 1795 г., сегодня представляет собой аналог национальной Академии наук и состоит из пяти самостоятельных академий в частных областях знания: Французской академии, покровительствующей французскому

[8] Hommage à Gilbert Dagron à l'occasion de son élection à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris, 1996.

языку и культуре и созданной в 1635 г., Академии письма и изящной словесности гуманитарного профиля (1663 г.), собственно Академии наук для наук точных и естественных (1666 г.), Академии художеств (1816 г.) и Академии этических и политических наук (1795 г.). В 2003 г. Ж. Дагрон председательствовал в Институте Франции и Академии изящной словесности и в этом качестве вновь соприкоснулся с Россией, принимая в Академии одного из наследников византийской идеи, тогдашнего российского президента.

Также Ж. Дагрон был президентом Ассоциации греческих исследований (1996–1997), в 1996–2001 гг. — председателем международного Комитета византийских исследований. Он является членом Ассоциации по изучению поздней Античности, членом Общества историков-медиевистов Франции, членом-корреспондентом Сицилийского института византийских и неоэллинистических исследований Бруно Лаванини (2000 г.), доктором *honoris causa* Афинского университета (1991 г.), почетным членом Общества христианской археологии в Афинах (2005 г.), членом Афинской академии (2006 г.), иностранным членом Академии наук в Турине (2001 г.); с 1996 г. он — иностранный член Национальной академии Линцеи в Риме, член-корреспондент Академии средневековых исследований Америки (1998 г.) и почетный иностранный член Американской академии наук и искусств (1999 г.) (Кэмбридж, Массачусетс, США). Ж. Дагрон — командор ордена Почетного легиона и командор ордена Академической пальмы.

Все это время его труды сосредоточивались на истории и цивилизации Византии и, прежде всего, Константинополя, пройдя ученый круг от плетения речей Фемистия до хитросплетений политики константинопольского Ипподрома[9]. Здесь и региональная история Малой Азии, и эпиграфика Киликии и Исаврии, и политическая и религиозная история императорской власти, и история гражданских войн X в., и агиография Маркела Акимита и мученицы Феклы, и богословие чистилища, и пределы сакрального и суеверного в Византии, и местное общество с его меньшинствами и регламентированным существованием, и столичное монашество, и архивы Афонских монастырей, и богослужебный календарь... Настоящий очерк не может вместить в себя полноценного обзора всех трудов и открытий Ж. Дагрона, для которых 1990-е гг. были самыми насыщенными. Он служит лишь краткой лоцией для будущего путешественника. Трудно представить и периодизацию интересов мэтра: они осуществлялись совместно и тесно переплетены друг с другом.

[9] Bibliographie des travaux de Gilbert Dagron de 1968 à 2002 // Mélanges Gilbert Dagron... (Travaux et mémoires, 14). Paris, 2002. P. XV–XXIII.

Сегодня главным научным стремлением остается критическое двуязычное издание «Книги церемоний» эпохи императора Константина Багрянородного, которое Ж. Дагрон готовит вместе с Бернаром Флюзэном. Труд, изданный во Франции лишь однажды в 1939–1940 гг., и в древности не был востребован, как не существует его русского перевода и исчерпывающего исследования[10]. Еще одна книга должна быть посвящена культурной истории константинопольского Ипподрома. В традиционном соперничестве его фракций, «белых» и «красных», «зеленых и голубых» отечественная историография стремилась разглядеть если не «классовую борьбу», то «социальное противостояние», тогда как новый взгляд на вещи позволяет Ж. Дагрону увидеть здесь элемент карнавала, социального представления (не представительства!), столь характерный для человека, которого можно назвать *homo ludens*. Эти игры происходят на фоне мчащихся по кругу коней, которые превращают миф об обновлении императорской судьбы и удачи в ритуал.

Есть желание подготовить к переизданию и избранные сочинения. На вопрос, не намерен ли он написать историю византиноведения во Франции, мэтр улыбается: наука — это единый мир, который нельзя изучать в современных политических границах. Здесь, в этом мире византийских исследований, которому и целой экумены мало, Жильбер Дагрон царит и священнодействует, как те императоры, которым он посвятил свою книгу...

* * *

Впрочем, один постоянный интерес в творчестве Ж. Дагрона должен быть отмечен и осознан, поскольку он связан с публикуемой книгой. Уже с раннего отклика 1968 г. на труды об иконоборческих

[10] *Беляев Д. Ф.* BYZANTINA: Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. Кн. I: Обзор главных частей Большого дворца византийских царей (с приложением: Материалы и заметки по истории византийских чинов). СПб., 1891; *Он же.* BYZANTINA: Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. Кн. II: Ежедневные и воскресные приемы византийских царей и праздничные выходы их в храм Св. Софии в IX–X вв. СПб., 1893; *Он же.* BYZANTINA: Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. Кн. III: Богомольные выходы византийских царей в городские и пригородные храмы Константинополя (посмертное издание). СПб., 1906; *Иоанн (Рахманов), иеромонах.* Обрядник византийского двора (De cerimoniis aulae byzantinae) как церковно-археологический источник. М., 1895; [из глав 38, 78, 81. Пер. Л. А. Фрейберг] // Памятники византийской литературы IX–XIV вв. М., 1969. С. 76–79; *Новиков Н. Е.* Константин Багрянородный, «О церемониях», кн. II, гл. 15 // KANISKION: Юбилейный сб. в честь 60-летия проф. И. С. Чичурова. М., 2006. С. 318–363.

спорах[11] его интересует взаимосвязь двух образов в византийской культуре: художественного и словесного. Похоже, именно наглядная образность, оставленная Византией в истории, делает людей византинистами[12]: объясняя увлечение П. Лемерля Византией, Ж. Дагрон вспоминает фрески Мистры, фотографии которых висели в лекционном зале Г. Милле в Эколь Пратик в Париже... Через десять лет он вновь возвращается к теме иконопочитания и иконотворчества в Византии[13]. И вновь потребовался 10-летний цикл для новых трудов о византийских изображениях[14]. В 1990 г. Дагрон пишет посмертный оммаж Андрею Грабару (1896–1990), заслугу которого он видит в том, что вслед за Д. В. Айналовым и Н. П. Кондаковым он предпринял анализ иконографических типов и форм сакральных пространств, причем его методы во многом вдохновлялись исторической текстологией[15]. Особое внимание при анализе творчества Грабара было уделено императорскому искусству и императору в искусстве, чья символика, впоследствии вытесненная иконой, подверглась «крещению», а образность — кодификации и контролю. Именно А. Грабаром была отточена методика изучения императорской идеологии на основе монетного дела Империи, которую впоследствии использовал Дагрон. В 1990-е гг. шла целая серия трудов Дагрона об иконе и иконическом в Византии[16], которая завершилась красивым мо-

[11] La querelle des images: À propos d'un livre récent // Annales. Économies. Sociétés. Civilisations. 1968. 6. P. 1347–1350; Ср.: *Grabar A.* L'iconoclasme byzantin: Dossier archéologique. Paris, 1957.

[12] Ср.: Comment et pourquoi on devient byzantiniste // Bulletin de la Société des Amis de l'École Normale Supérieure. 220. Juillet 2001. Paris, 2001. P. 66–70.

[13] Le culte des images dans le monde byzantin // Histoire vécue du peuple chrétien / Éd. J. Delumeau. Toulouse, 1979. P. 133–160.

[14] Mots, images, icônes // Nouvelle Revue de Psychanalyse 44 («Destins de l'image»). Automne 1991. P. 151–168

[15] André Grabar, 26 juillet 1896 — 3 octobre 1990 // Annuaire du Collège de France 1990–1991. P. 91–94

[16] Holy Images and Likeness // DOP. 45. 1991. P. 23–33; Священные образы и проблема портретного сходства // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Ред. А. М. Лидов. М., 1996. С. 19–43; L'image de culte et le portrait // Byzance et les images: Cycle de conférences organisées au Musée du Louvre du 5 au 7 décembre 1992 / Éd. A. Guillou et J. Durand. Paris, 1994. P. 121–150; Contemporary Image and Influence of Byzantium // Byzantium: Identity, Image, Influence, XIXth International Congress of Byzantine Studies. University of Copenhagen, 18–24 August 1996, Major Papers. Copenhague, 1996. P. 61–71; Images, icônes, œuvres d'art // Le catalogue de l'exposition Icônes de la Collection Vélimézis. Nice, janvier 2000; Image, imagination, imaginaire // Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Éd. M. C. Pacheco et J. Meirinhos. Actes du XIe Congrès international de philosophie médiévale de la Société Internationale de Philosophie Médiévale, Porto, du 26 au 31 août 2002. I. Turnhout, 2006. P. 437–456; André Grabar et les images // Hommage rendu

нографическим эссе «Писать и описывать», своеобразным «путешествием в образы»[17]. Здесь было убедительно показано, безо всякой претензии на богословие, как портрет превращается в икону, наполняясь новым содержанием и общественной функцией, сохраняя при этом старые, отнюдь не сакральные, средства художественного выражения. Не в последнюю очередь на становление византийской «переводной картинки» повлияли как тексты, связанные с интеллектуальным переживанием, так и устные легенды, воплощавшие народное воображение. При этом изображение оказывается процессом, описывающим историю, в этом смысле образ глубоко историчен и повествователен, а византийские экфрасис и иконисмос становятся словесными образами. Чернила охотно перетекают в краски, так же легко совершается обратный путь, а идеальное и чаемое воспринимается как реальное.

Похоже, что уход А. Грабара и необходимость задуматься о его творчестве позволили интересу Ж. Дагрона к византийской образности обрести второе дыхание. Тогда была выработана та методология (строгий дескриптивный метод, комбинация текста и образа, разнообразие и полнота источников: от ритуала до монеты, глубина их сравнительного анализа и взаимная проверка выводов), которая будет плодотворно применена автором в его размышлениях об императоре-священнике. Византийская образность и воображение византийского общества, пусть не всегда основывающиеся на прагматической истории (вспомним «воображаемый Константинополь», «Constantinople imaginaire», «построенный» Ж. Дагроном на анализе городского фольклора), позволяют создать верный образ Византии, избегая примитивной модернизации. В результате реконструкция образа, существовавшего в сознании средневекового человека, минуя собственно семиотику, апеллирующую к современным ментальным стереотипам, становится полноценным историческим источником, гораздо лучше передающим содержание прошлой жизни. Этот емкий образ как результат комплексного источниковедения («comparativisme implicite»), в котором городская топография и императорский ритуал составляют единую картину с красочными мозаиками, золотыми монетами и каноническими текстами, много способствует пониманию исторических реалий, в том числе и взаимных отношений Церкви и Царства. Здесь его информация оказывается более надежной, чем теории средневековых книжников и тома их современных коллег.

---

à Gabriel Millet et André Grabar, Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Séance du 28 octobre 2005. Paris, 2005. P. 33–36.

[17] Décrire et peindre: Essai sur le portrait iconique. Paris, 2007.

* * *

Казалось бы, поле, на которое ступил Ж. Дагрон, начав работу над этой книгой, нельзя назвать «невзоранным». Только ленивый не имеет собственного мнения о взаимоотношениях Церкви и Государства. В России на эту тему писали и революционеры[18], и чиновники[19]. Даже автор этих строк «не поленился» превратить свою «кандидатку», защищенную в Санкт-Петербургской духовной академии, в монографию, вышедшую годом позже, чем труд Ж. Дагрона[20], где, в частности, утверждал, что христианское учение о светской власти формировалось в приспособлении не к Империи, а к системе Принципата, более напоминающей современную президентскую республику...

В России интерес к отношениям Церкви и Царства, точнее к религиозным полномочиям государя, естественным образом возникал при соприкосновении национального и византийского прошлого. В этом ключе трудились В. С. Иконников, Ф. А. Курганов, М. А. Дьяконов, В. И. Савва и др.[21] Реже авторы видели ветхозаветные идеалы, которыми могли вдохновляться правители Древней Руси[22], но существование которых в Византии было доказано Ж. Дагроном[23]. Труд В. Е. Вальденберга (1871–1949) о пределах царской власти был впервые издан как раз накануне того, как этой власти был положен предел[24]. Автор указал на главное упущение предшествующих исследований, где Ви-

[18] *Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. М., 1905.

[19] *Логинов А. В.* Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. М., 2005.

[20] *Мусин А. Е.* Церковь. Общество. Власть: Взаимные отношения Церкви, общества и государства по учению ранних отцов и учителей Церкви I–III вв. Опыт патрологического исследования. СПб.; Петрозаводск, 1997.

[21] *Иконников В. С.* Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869; *Курганов Ф. А.* Византийский идеал царя и царства и вытекающие отсюда, по сравнению с идеалом церкви, отношения между церковной и гражданской властью. Казань, 1881; *Дьяконов М. А.* Власть московских государей. СПб., 1889; *Савва В. И.* Московские цари и византийские василевсы: К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти московских государей. Харьков, 1901.

[22] *Державин Н.* Теократический элемент в государственных воззрениях Московской Руси сравнительно с воззрениями древних евреев. Киев, 1906; *Ефимов Н. Н.* Русь — Новый Израиль. Казань, 1912.

[23] Ср.: The Old Testament in Byzantium / Ed. P. Magdalino, R. Nelson. Washington, D.C., 2010.

[24] *Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. 1-е изд.: Пг., 1916; 2-е изд.: М., 2006. (Сер. Университетская библиотека Александра Погорельского).

зантия представлялась как единственный источник древнерусских умонастроений, а не как параллельно развивающийся феномен. Владение текстами позволило ему показать особенности русского средневекового воззрения на предмет с присущим ему «радикализмом», допускающим «гражданское неповиновение» тиранической власти и тем отличающим его от византийского. Позднее своеобразной апелляцией к древнерусскому опыту стало упоминание о «мирном гражданском неповиновении», внесенное в «Основы социальной концепции Русской Православной церкви» (III. 5), принятые в 2000 г., быстро, впрочем, забытое и так и не осознанное как православная русская традиция...

Однако чаще всего обращение исследователей и публицистов к теме Церкви и Царства происходило от неразрешенности «основного вопроса философии» русской истории — вопроса о монархии, ее смысле и ее будущности, а точнее о содержания царского помазания. Большинство работ на эту тему в России были написаны на злобу дня, талантливые труды о политической идеологии Византии и Руси пишутся по иному поводу[25]. Споры о византийском помазании на царство и возможности его причисления к таинствам Церкви обострились в связи с общественным обсуждением канонизации Ивана IV и Николая II. Еще в начале XX в. представители русской иерархии расходились во мнениях, является ли миропомазание императоров таинством[26]. Позднее М. Арранц предположил, что появление в русском чине венчания на царство сакраментологической формулы «Печать дара Духа Святого», наводящей на мысль о таинственном характере происходящего, оказалось лишь «греческой лестью», выразители которой посчитали русских «варваров» недостойными произносить в этот момент «Свят, Свят, Свят!», что было присуще византийскому чину. Вообще же, еще Вальденберг показал, что на Руси царская святость и роль царя в ритуалах понимались иначе, чем в Византии: если на Востоке обряды выражали особое положение императора в Церкви как правителя всех христиан, то в Москве в тех же обрядах отражалась не столько высота власти царя, сколько глубина его благочестия. Таким образом, можно заключить, что чин помазания на царство на Руси

[25] *Чичуров И. С.* Политическая идеология средневековья: Византия и Русь. М.,1990; *Успенский Б. А.* Царь и патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.

[26] Царь Иван Васильевич — Грозный или святой: Аргументы Церкви против канонизации Ивана Грозного и Григория Распутина / Сост. Я. Н. Козлов. М., 2003; *Бабкин М.* Воззрения иерархов Русской Православной Церкви на миропомазание всероссийских императоров в царствование Николая II // Москва. Журнал русской культуры. М., 2009. № 5. С. 229–233.

по своему содержанию не носил функционального характера, дарующего тому, над кем он совершался, определенные права и привилегии в Церкви, а был своеобразным «молебном о здравии» действующего правителя. Иными словами, таинством этот чин быть не мог. Подобный взгляд на проблему подтверждается и тонкими наблюдениями Г. П. Федотова о прекращении княжеской святости на пороге Московского царства[27]. Очевидно, к похожим выводам пришла и Комиссия по канонизации святых РПЦ, рассмотрев на одном из своих заседаний, посвященных подготовке прославления императора Николая II и его семьи, экспертное заключение на эту тему, которое, к сожалению, так и не было обнародовано.

Впрочем, «химера имперского сознания» оказывается гораздо сильнее трезвости в постижении истории[28]. Представления низовой околоцерковной культуры об императоре Николае как «искупителе России» превращаются в «ересь царебожия», вызывающую отторжение у думающей части Церкви и общества. В этих царепоклонных настроениях в полной мере возрождаются древние мифы о «царе-жреце» и «царе-жертве»[29], которые пытаются заимствовать фальшивые оправдания в церковном учении о жертве Христа, в которой Он и «приносящий», и «приносимый», и «приемлющий», в соответствии со словами молитвы Великого входа «Никто же достоин»...

Эти представления оказываются настолько характерны для культуры и менталитета, что отражаются в современном, подчас весьма секулярном искусстве. В комедии Леонида Гайдая «Иван Васильевич меняет профессию» в ответ на откровенные признания Ивана Васильевича Буншы советской милиции, что он «временно исполнял обязанности царя», настоящий царь Иван IV возмущенно восклицает: «Лжешь, собака! Аз есмь царь!» В данном случае «Аз есмь» — не просто украшающий речь славянизм. В Евангелии от Иоанна, где часто встречается эта фраза, она есть часть имени Божьего. Известно, что в основу сценария фильма легла пьеса Михаила Булгакова, сына профессора Киевской духовной академии Афанасия Булгакова, и атмосфера семьи могла подсказать автору нужный словесный оборот. Принадлежат эти цитаты самому М. А. Булгакову или нет — уже не важно. Важно, что они выражают

[27] *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 1990.

[28] *Десницкий А.* Священство и царство в российском общественном сознании (из истории одного архетипа) // Континент: Альманах. 2000. № 2 (104). С. 248–278; *Муравьев А. В.* Церковь и государство в византийском представлении // Отечественные записки. 2001. № 1. С. 94–104; *Лисовой Н. Н.* Патриарх в Империи и Церкви // Тр. Института российской истории. М., 2005. С. 40–78.

[29] *Hocart A. M.* Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society. Chicago; London, 1970.

спрятанную в веках русскую идею, где формулой «Аз есмь» царь исповедует себя не просто иереем, но Христом.

Темы царя и Византии оказываются прочно связаны в современном сознании, порождая пошлость и примитивность трактовок византийской истории, что вызвано к жизни «текущим моментом», призывающим извлечь «византийский урок» из «гибели империи». Здесь уже речь не идет о хтоническом начале православной массы, они подпитываются на самом высоком уровне. На поддержку этой идеи брошены киноиндустрия и помпезные конференции, одна из которых, «Империя, Церковь, культура: семнадцать веков с Константином», посвященная 1700-летию восшествия на престол Константина Великого, была организована при активном участии Церкви и Государства в декабре 2006 г. Тогда же нынешний Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (Гундяев) выразил надежду на то, что «нравственное состояние нашего общества восстановится, дабы однажды, может быть, действительно явилась у нас православная монархия». Монархия остается вожделенной мечтой многих...

В этой мечте вопрос о соотношении патриарха и императора в русской истории оказывается подсознательным стержнем современных общественных отношений. Известно, что блаж. Феодорит Кирский писал об аристотелике Евномии, что тот превратил теологию в технологию, подобно тому как св. Григорий Нисский называл философию Аристотеля «злохудожеством, какотехнией». Если древние авторы имели в виду сравнимость новшества со свободными искусствами, то со временем такого рода богословствования действительно превращались в «политехнологии». Синодальный период в особой степени выявил эту таинственную взаимозаменяемость царства и патриаршества. Архиепископ Феофан (Прокопович, 1681–1736) в своем «Розыске о понтифике» не только востребовал для оправдания всевластия Петра Великого все аргументы Федора Вальсамона[30], с которыми читатель только что познакомился, но, явно подражая Евсевию Кесарийскому, описал погребение Петра[31], как тот — Константина, а позднее, в 1728 г., составил пособие «О наставлении багрянородного отрока Петра II», нечто вроде «зерцала принцев» или «De Administrando Imperio» XVIII в. Эти настроения преломлялись и в старообрядческом сознании: «Собрание от Святого Писания об антихристе» второй половины XVIII в. утверждало, что Петр само-

[30] *Феофан* (*Прокопович*), *архиеп.* Розыск исторический, коих ради вин, и в яковом разуме были и нарицались императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами или архиереями многобожного закона... СПб., 1721.

[31] *Феофан* (*Прокопович*), *архиеп.* Краткая повесть о смерти Петра Великого, императора и самодержца всероссийского. С присовокуплением описания порядка держанного при погребении... СПб., 1819.

лично убил патриарха жезлом и, взяв в руки меч, провозгласил себя «царем, патриархом и Богом». О похожем сообщали и соратники Петра: обнажив свой кортик (пародия на крест?), император будто бы заявил: «вот вам патриарх». В начале XX в., но не позднее конца 1910-х гг. в русских околоцерковных кругах существовала легенда о желании императора Николая II стать патриархом, передав бразды правления цесаревичу Алексею...[32]

Удивительно, что Ж. Дагрон в своей книге отвечает на русский вопрос, даже не задавая его, но признавая двусмысленность отношений между императором и патриархом, где главная роль отводилась собору митрополитов, консенсус которого с императором и определял вектор общественного развития Византии. Патриарх оказывался в некотором роде «лишним» в общественной организации Православия, вся история которого может рассматриваться как «путь к Синоду», тому типу церковного управления, который существовал в России в XVIII — начале XX в. Совмещение обоих служений было либо «производственной необходимостью», как при Петре, либо выбором «лишнего человека», как при Николае...

* * *

Книга Ж. Дагрона — откровение истории, и, как всякое откровение, она оказывается разрушительной для мифов. Новизна метода, новизна взгляда и новизна убедительности выделяют ее из множества томов на эту тему. При этом демифологизация византийской истории не означает ее деисторизации, в книге показано, как история рождает миф[33]. Даже утверждение об особой роли императора в византийской экклесиологии совершенно безопасно для современной России, поскольку чтение не оставляет сомнений в историчности ее появления. К тому же почему, собственно, стоит предпочесть византийскую практику XIV в. евангельской экклесиологии с ее параллелизмом Божьего и кесарева? Напрасно читатель будет искать в книге подробный анализ 6-й новеллы императора Юстиниана о пресловутой симфонии священства и царства. Симфония носит не правовой, канонический, а случайный, исторический характер, хотя многие ее моменты и пытались снабдить богословским

[32] *Фирсов С. Л.* Император Николай II как Православный Государь (к вопросу о религиозных взглядах и религиозном восприятии Самодержца // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института: Материалы. М., 2000. С. 182–189.

[33] Ср.: *Флоровский Г., прот.* Затруднения историка-христианина // Вера и культура: Избр. тр. по богословию и философии. СПб., 2002. С. 671–707.

обоснованием. В этом смысле, признав неисторичность понятия «цезарепапизм» и его несоответствие византийской истории, Дагрон прошел совсем рядом с идеями протопресвитера А. Шмемана о «догматическом союзе» Церкви и Империи[34]. Лежащие в его основе представления о религиозной функции и религиозном оправдании государства оказываются весьма близкими к тому, что приписывается архиепископу Константинопольскому Несторию (428–431), когда тот обращался к императору: «Дай мне землю, очищенную от еретиков, и я дам тебе небо». Позднее А. Шмеман отказался от этого термина, хотя и писал об органическом союзе Церкви и Империи, «константиновском союзе» и даже союзе «античности и христианства»[35].

Однако остаются вопросы о путях сложения этого союза. Надо ли полагать, что он произошел от столкновения эсхатологической метаисторической и арианской исторической экклесиологии, а в синодальную эпоху в России вновь наступил «арианский реванш»?[36] Какова роль самого Евсевия Кесарийского в формировании императорской экклесиологии с ее ветхозаветными идеями? Каково действительное соотношение в этом процессе Ветхого Завета и Ветхого Рима?

И здесь есть о чем задуматься. Самые значимые из описываемых в книге событий происходят у врат Святой Софии. Тема церковного порога и надвратной мозаики всегда привлекала исследователей. Еще в 1950-е гг. С. Радойчич отказался видеть в коленопреклонении императора ритуал инвеституры, как это предполагал А. Грабар, и независимо от Н. Икономидиса задумался об «императоре кающемся»[37]. Но сами Царские врата, сквозь которые мог пройти лишь император, способны напомнить нам о мистической связи ветхозаветного правителя и Второго Пришествия, как об этом сказано у пророка Иезекииля (44: 1–4), отрывок из которого читается как паремия на праздник Успения Богородицы[38].

---

[34] *Шмеман А., свящ.* Догматический союз: Лекция в курсе истории Византийской Церкви // Православная мысль. Париж. 1948. № 6; *Он же.* Судьба византийской теократии // Православная мысль. Париж. 1947. № 5.

[35] *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. С. 185–198.

[36] *Лурье В. М.* В поисках утраченной Византии: К. Н. Леонтьев, Л. А. Тихомиров и Российская церковь их времени // Русский Журнал: Ежегодник. 2000/2001. Хроника демократического кризиса / Гл. ред. Г. Павловский. М., 2001. С. 169–186.

[37] *Радојчић С.* Фреска покајања Давидовог у Охридској св. Софији // Старинар. Београд, 1958–1959. N 9–10. С. 133–136. См. также: *Мирковић Л.* О иконографији мозаика изнад царских врата у нартексу цркве св. Софије у Цариграду // Старинар. Београд, 1958–1959. № 9–10. С. 89–95.

[38] «И возвратил он меня на путь ко внешним вратам святилица, обращенным на восток, и они были затворены. И сказал мне Господь: "Врата эти будут затворены, и не отворятся, и никто не пройдет через них, ибо Господь, Бог Израилев, пройдет через них,

В то же время лишь горделивый дух римских кесарей мог поставить мавзолей Константина — Святых Апостолов на самом высоком, IV, холме Константинополя, на котором ныне господствует Фатих-джами. Этот жест и по смерти Константина позволял ему надзирать над собственным городом в должности «как бы или даже почти епископа»-надзирателя. И столичный обыватель, подымая очи горé, первым делом видел возвышающуюся над городом резиденцию почившего императора.

Ж. Дагрон обоснованно показал, что византийский император «читал Ветхий Завет охотнее, чем Новый. Без сомнения, он находил в Ветхом Завете все, что хотел найти: похоть, насилие, измену». Так Г. Честертон устами отца Брауна свидетельствовал об антигерое своего рассказа «Сломанная шпага». Но в конечном итоге не сыграла ли здесь важную роль Александрийская школа с ее «христианским эллинизмом»? Недаром епископ Феона в своем письме к Лукиану, императорскому камердинеру, обращал особое внимание на роль придворного библиотекаря, определяющего круг царского чтения, в христианизации правителя. Подобно свт. Дионисию Александрийскому, Евсевий Памфил в «Житии Константина» играет однокоренными словами, связанными с понятием «общего»[39]. Ж. Дагрон не дает однозначного ответа о механизмах формирования византийской экклесиологии, просто делая читателя свидетелем истории, заставляя его принимать решения самостоятельно. Этот «эффект присутствия» еще более усиливается от постоянного употребления настоящего времени, что дополнительно подчеркивает современность и злободневность происходившего в Византии...

* * *

«Русская тема» в творчестве Ж. Дагрона, казалось бы, никогда не занимала столько же места, сколько в его душе[40]. В 1989 г. он пишет и публикует статью «Русские паломники в Константинополе: заметки на полях», где обращает внимание на определенный примитивизм воспри-

---

и они будут затворены. Потому правитель — он сядет в них, чтобы вкусить хлеб пред Господом; войдет путем притвора этих ворот, и тем же путем выйдет". И ввел меня по пути к воротам святилища, тем, что к северу напротив храма, и я увидел: и вот, полон славы дом Господень».

[39] См. с. 174 настоящей книги. Ср.: *Дружинин А., свящ.* Жизнь и труды свт. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900. С. 72; *Мусин А. Е.* Церковь. Общество. Власть. С. 129–130, 133–134.

[40] Ср.: Размышления византиниста о Востоке Европы // Homo Historicus: К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного / Ред. М. А. Бойцов, О. Ю. Бессмертная. М., 2003. I. С. 529–539.

ятия константинопольской культуры и поверхностный взгляд на нее, который был присущ средневековым русским «хождениям», некритически вбиравшим в себя местные легенды и сплетни. Здесь нет описания «многомощных» слоев византийской истории, которые позволили бы увидеть тайный смысл и культурную провокацию столичной жизни. Все это не позволяет в полной мере раскрыть византийскую культуру, увиденную со стороны. Сделанное наблюдение во многом оказывается принципиально важным для понимания взаимоотношений двух миров, поскольку, казалось бы, русичи, как воспринявшие византийскую культуру, должны были быть лучше подготовлены к пониманию Константинополя. Однако этого не происходит.

Книга отчасти отвечает на вопрос «Почему?». В истории русско-византийских отношений главную роль сыграло не византийское влияние, а русская рецепция, иногда консервирующая, а иногда трансформирующая привнесенные элементы византийской культуры. Дагрон это почувствовал, и в результате книга оказалась очень «русской» по содержанию и звучанию. Начинается она цитатами из «Братьев Карамазовых», а заканчивается русским посланием Вселенского патриарха. Россия выступает тем поприщем, которое позволяет раскрыться невыраженным моментам византийского сознания и культуры. Не будь запрета князя Василия Дмитриевича на поминовение императора за Литургией, мы, быть может, и не узнали бы о том, что христианам до́лжно иметь не только Церковь, но и царя.

Однако «Этюд о византийском цезарепапизме» оказался еще более «достоевским». На самом деле, главное действующее лицо книги — это не византийский император, а византийский «идиот», мгновенно превращающийся во всемогущественного императора, дабы привить себя и свою семью к «древу империи». Надо признать, что тема «идиота» в русской жизни представлена гораздо шире, нежели в романе Ф. М. Достоевского. Это и фильм Э. Рязанова «Берегись автомобиля» (1969 г.)[41], и песня А. А. Галича «Вальс Его Величества», предвещающая, как «простой гражданин, сын гражданина», «всех призовет к ответу, как только проспится Он!». В конце концов, эта книга — об отношениях гражданина и империи.

Свое интервью с Дагроном 2008 г. в «Ле Монд» Николай Оффенштадт назвал «Историк империи без наследников», хотя сам историк говорил таким образом о византийском прошлом — как «истории без наследников», поскольку ни Греция, ни Россия не восприняли этого наследства

[41] Люба (Ольга Аросева) Юрию Деточкину (Иннокентию Смоктуновскому): «Ты посмотри на себя. Ты же идиот...»

полностью. Это превращение Византии в «коллективную собственность», когда ни одно из ныне существующих образований не может быть идентифицировано с ней, дает историку уникальный шанс, задавая особую тональность его исследованиям, которая всегда будет иметь современное звучание. Тем интереснее будет читателю сравнить происходившее и происходящее, дабы задуматься о византийским наследстве. «Семья», игры в преемников, держащие общество в напряжении, установление новых праздников, к которым новая династия стремилась надежно привязать общество, цветовая гамма партий Ипподрома, кампидукторы-«силовики» как истинные творцы власти — все это создает ощущение «дежа вю» и придает солидному академическому исследованию звучание злободневного политического памфлета...

Книга важна как отечественному читателю, так и отечественному историку. Некогда Ф. И. Шмит писал о «разбитом корыте русской византологии», обслуживавшей «грызню империалистических хищников из-за византийских территориальных лохмотьев»[42]. Времена изменились, не изменились ожидания, обращенные к историку. Много позже И. П. Медведев, размышляя о судьбах русского византиноведения на переломе эпох, написал: «Важно, однако, не допустить, чтобы одни догмы, схемы и стереотипы сменились другими, не менее иссушающими научную мысль»[43].

В этом смысле книга Дагрона — шедевр стиля и метода — способна побудить научное сообщество к бóльшей работе, способной выдержать мировую конкуренцию. Отмеченное И. П. Медведевым «нарочитое равнодушие» зарубежных коллег к тому, что делается в российской науке, «неавторитетность» российского византиноведения в целом предполагают не обиду, а труд и смирение: «не лучше ли, смиренно опустив голову, сделать из этого для себя выводы, так сказать, "извлечь уроки". Недаром ведь сказано: "возвышающий сам себя, унижен да будет, а унижающий себя возвысится"», пишет он. Весьма евангельский вывод, адресованный ветхим взглядам, который оказывается сродни сюжету книги, посвященной ветхозаветным императорам, жившим в евангельскую эпоху.

В книге Ж. Дагрона, помимо прочего, поражает доступность для французов тех византийских памятников, на прочтении которых построено исследование. Прежде всего, благодаря переводам и двуязыч-

[42] *Шмит Ф. И.* Политика и византиноведение // Сообщения Государственной Академии истории материальной культуры. Л., 1932. № 7–8. С. 6–23.

[43] *Медведев И. П.* Некоторые размышления о судьбах русского византиноведения // Исторические записки. № 3 (121). М., 2000. С. 30–47.

ным комментированным изданиями. Обращение к корпусу русских переводов византийских памятников обескураживает. То, что по праву может считаться основой русской христианской культуры, оказывается доступно только полиглотам. Так, новеллы византийских императоров, так или иначе известные или воспринятые на Руси, лишь начинают переводиться и комментироваться с разной степенью серьезности[44]. Основному собранию переводов византийских авторов — 150 лет от роду. «Обескураживает» — неверное слово. Печаль ситуации должна рождать смелость и решимость ее исправить. А чтение Дагрона — их укрепить.

* * *

Книга эта переводилась медленно, не в последнюю очередь потому, что переводчик получал удовольствие от чтения книги с «филологической лупой». Когда перевод был окончен, ему даже стало как-то грустно. Хотя сам процесс был зачастую труден. То, что книга оказалась очень «русской» по своему духу и звучанию, породило естественный соблазн «осовременить» и «русифицировать» некоторые образы, использованные Дагроном. Этому соблазну не всегда можно было противостать. Да и сам автор охотно ему поддавался. Чего стоит «церковная Ялта» «Исагоги», которая, быть может и не в согласии с волей автора, не только заставляет задуматься о хрестоматийно понимаемом эпизоде Второй Мировой войны, но и об исторических последствиях «первой Ялты»[45], которым потенциально оказываются подвержены православные народы. Или сравнение исторического «одряхления» Византии с геронтократией советской империи эпохи застоя. Я предупредил автора об имевшемся

[44] Избранные новеллы Юстиниана / В. А. Сметанин, ввод. ст., пер., ком. Екатеринбург, 2005; [Рец.] *Сильвестрова Е. В., Максимович К. А.* Избранные новеллы Юстиниана... // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. 2008. № 21. С. 133–139; *Максимович К. А.* Церковные новеллы св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском переводе: из опыта работы над проектом // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. 2007. N 17. С. 27–44; *Он же.* Новелла CXXIII св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) «О различных церковных вопросах» (пер. и ком.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. 2007. № 19. С. 22–54; *Он же.* Законодательство императора Юстиниана I о монашестве (ч. 1): Новеллы V и LXXIX // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. № 20. С. 38–51.

[45] *Tolstoy N.* Victims of Yalta. London, 1977 (revised edition, 1979); *Idem.* The Secret Betrayal. New York, 1977; *Толстой Н. Д.* Жертвы Ялты. М., 1996.

у меня соблазне, автор не возражал, в необходимых случаях конкретные обороты удалось обсудить.

Еще одной причиной «модернизации» и «русификации» перевода была невозможность обретения точных соответствий между лексиконом латинской и восточно-христианской культур. Речь идет не только о различном богословском содержании понятий: тождественны ли коронация и венчание на царство, канонизация и причисление к лику святых, лития и крестный ход, капелла и часовня, но и о моментах исторических, проистекающих из культурной разности Востока и Запада.

Перевод был сделан по французскому изданию 1996 г. с теми дополнениями и исправлениями, которые возникли у автора впоследствии и были переданы переводчику. Иногда, по совету автора, нужно было обратиться к английскому переводу 2003 г., над которым сам Дагрон серьезно поработал. Впрочем, сравнение латыни и греческого, как оно было предложено в XI в. патриархом Антиохийским Петром, здесь возникало само собой. Русские цитаты даны по первоисточникам, а библейские — по Синодальному переводу. Естественно, использованная автором русская литература облеклась в кириллицу, а греческим терминам, с согласия автора, Л. А. Герд возвратила их первоначальный вид. Библиография обрела некоторые уточнения и исправления, были устранены неверности в подписях к рисункам, исправно кочевавшие из издания в издание. В ряде случаев в библиографию были включены указания на русские переводы источников и трудов, на которые ссылался автор. Также я позволил себе несколько уточняющих комментариев, которые были согласованы с автором. Византийские топонимы даны в книге в соответствии с близкой мне ученой традицией. С согласия автора в качестве иллюстраций появились изображения византийских монет, дабы читатель мог лучше представлять себе смену придворных взглядов на преемство власти и ее содержание.

Труд издания книги был взят на себя Б. В. Ерохиным и возглавляемым им Издательством филологического факультета Санкт-Петербургского университета. Он же нашел средства на публикацию перевода. Работа с редактором издательства Л. А. Соловьевой обогатила меня важным опытом. Мне осталось поблагодарить друзей и коллег, пожелавших мне помочь. И. П. Медведев, любезно согласившийся стать «общим» редактором, как Константин Великий некогда был «общим» епископом, многократно помогал мне своими советами, касающимися адекватных формул перевода. Я неоднократно обращался за помощью к Е. Н. Мещерской и Л. А. Герд, которую неизменно получал. Благодарю С. А. Иванова, который всегда отвечал на мои вопросы о топографии Константинополя. К. Цукерман любезно прочел введение, заключение

и частично первую и вторую главы, предложив мне варианты перевода трудных мест и уточнив несколько концептуальных моментов. Моя благодарность ему совершенно искренна, тем более, что общение с ним до определенной степени способствовало моему решению перевести «Императора и священника» на русский. Французский язык сложен, особенно у Дагрона, поэтому я часто пользовался помощью А. Нерсесян, М. Казанского и, конечно, Н. И. Кривошеина, всегда знавшего гораздо более изящный вариант перевода, нежели предложенный мной. Я благодарю их также, как и О. Г. Сорбалэ, параллельно прочитавшую французский и русский тексты и не нашедшую здесь существенных расхождений смысла. И конечно, мой поклон — Ж. Дагрону за удовольствие работы с его книгой и за его постоянное участие в этой работе.

*А. Е. Мусин*
Санкт-Петербург, 2010 г.

# БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ ЖИЛЬБЕРА ДАГРОНА[1]

1. L'Empire romain d'Orient au IV[e] siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 3. 1968. P. 1–242.

2. La querelle des images. À propos d'un livre récent // Annales: Économies. Sociétés. Civilisations. 1968. 6. P. 1347–1350.

3. La Vie ancienne de saint Marcel l'Acémète // Analecta Bollandiana. 1968. 86. P. 271–321.

4. Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'État // Revue Historique. 1969. 489. P. 23–56 (репринтное издание № 36; пагинация I). Пер. на итал. яз: Dall'impero di Roma a Bisanzio // 2000 anni di Storia / Ed. A. Saitta. Bari, 1979. II. P. 108–139.

5. Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451) // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 1970. 4. P. 229–276 (репринтное издание в № 36; пагинация VIII).

6. Missions au Mont Athos // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 1970. 4. P. 521–523.

7. Discours utopique et récit des origines, une lecture de Cassiodore-Jordanès: les Goths de Scandza à Ravenne // Annales: Économies. Sociétés. Civilisations. 1971. 2. P. 290–305 et 3 cartes (репринтное издание в №°36, пагинация II).

8. Le premier humanisme byzantin (sur un livre récent) // Revue Historique. 1973. 506. P. 397–406.

9. Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330 à 451 (Bibliothèque byzantine). Études 7. Paris, 1974. 57 p.; 2e éd. 1984. Пер. на итал. яз.: Costantinopoli. Nascità di una capitale (330–451). Torino, 1991; пер на греч. яз.: Ἀθῆναι, 2000.

10. Une nouvelle inscription du temple de Zeus à Diocésarée Uzuncaburç (Cilicie) // Revue des Études Anciennes. 1974. 76. P. 237–242, pl. VIII (совместно с A.-M. Vérilhac).

11. L'auteur des «Actes» et des «Miracles» de sainte Thècle // Analecta Bollandiana. 1974. 92. P. 5–11.

---

[1] Список трудов приведен без учета опубликованных рецензий.

12. Le kentènarion dans les sources byzantines // Revue Numismatique. 1975. 17. P. 145–162 (совместно с C. Morrisson).

13. Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du X[e] et au XI[e] siècle: l'immigration syrienne // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 1976. 6. P. 177–216 (репринтное издание в № 36; пагинация X).

14. Leçon inaugurale faite le vendredi 30 janvier 1976 au Collège de France / Chaire d'Histoire et Civilisation du monde byzantin. Paris, 1976. Пер. на англ. яз.: Social Sciences Informations.

15. Le christianisme dans la ville byzantine // Dumbarton Oaks Papers. 1977. 31. P. 3–25 (репринтное издание в № 36; пагинация IX).

16. Byzance et l'Union // 1274 — Année charnière: mutations et continuités, Colloques internationaux du CNRS 558. Paris, 1977. P. 191–202 (репринтное издание в № 36; пагинация XIV).

17. Inscriptions de Cilicie et d'Isaurie // Türk Tarih Kurumu. Belleten (Ankara). 1978. 42. P. 373–420 (совместно с J. Marcillet-Jaubert).

18. Vie et Miracles de sainte Thècle / Texte grec, traduction et commentaire // Subsidia Hagiographica 62. Bruxelles, 1978. 456 p.

19. Un texte patriographique: le Récit merveilleux, très beau et profitable sur la colonne du Xèrolophos // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 1979. 7. P. 491–523 (совместно с J. Paramelle).

20. Le culte des images dans le monde byzantin // Histoire vécue du peuple chrétien / Éd. J. Delumeau. Toulouse, 1979. P. 133–160 (репринтное издание в № 36; пагинация XI). Trad. italienne: Torino, 1985.

21. Entre village et cité: la bourgade rurale des IV[e]–VII[e] siècles en Orient // Κοινωνία (Naples). 1979. 3. P. 29–52 (репринтное издание в № 36; пагинация VII).

22. Two Documents Concerning Mid-Sixth-Century Mopsuestia // Charanis Studies. Essays in Honor of Peter Charanis / Ed. A. E. Laiou-Thomadakis. New Brunswick; New York, 1980. P. 19–30 (репринтное издание в № 36; пагинация VI).

23. La perception d'une différence: les débuts de la querelle du Purgatoire // Actes du XV[e] Congrès International d'Études Byzantines. Athènes. 1976. Septembre. IV: Histoire, Communications. Athènes, 1980. P. 84–92 (репринтное издание в № 36; пагинация XIII).

24. Las transformaciones economicas y sociales en el Imperio byzantino // Historia Universal. Barcelone, 1981. P. 172–186.

25. Le saint, le savant, l'astrologue: Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de Questions et Réponses des V[e]–VII[e] siècles // Hagiographie, cultures et sociétés (IV[e]–XII[e] siècles). Études augustiniennes. Paris, 1981. P. 143–156 (репринтное издание в № 36; пагинация IV).

26. Quand la terre tremble // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 1981. 8 (Mélanges Paul Lemerle). P. 87–103 (репринтное издание в № 36; пагинация III).

27. Frontières et marges: le jeu du sacré à Byzance // Corps écrit 2. 1982. Avril. P. 159–166 (репринтное издание в № 36; пагинация XII).

28. Trois horoscopes de voyages en mer (5$^{e}$ siècle après J.-C.) // Revue des Études Byzantines. 1982. 40. P. 117–133 (совместно с J. Rougé).

29. Le fils de Léon I$^{er}$ (463), Témoignages concordants de l'hagiographie et de l'astrologie // Analecta Bollandiana 100 (Mélanges offerts à B. de Gaiffier et F. Halkin). 1982. P. 271–275 (репринтное издание в № 36; пагинация V).

30. Archives de l'Athos XII: Actes de Saint-Pantéléèmôn, édition diplomatique par P. Lemerle, G. Dagron, S. Cirkoviç. Paris, 1982. XI–238 p. et pl.

31. Représentations de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome dans les sources byzantines des VII$^{e}$–XII$^{e}$ siècles // Roma, Costantinopoli, Mosca, Da Roma alla Terza Roma, Documenti e Studi. Studi 1. Roma, 1983. P. 295–306.

32. Byzance et le modèle islamique au X$^{e}$ siècle: à propos des Constitutions tactiques de l'empereur Léon VI // Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1983. Avril–juin. P. 219–243.

33. Constantinople // Dictionary of the Middle Ages. New York, 1983.

34. Psellos épigraphiste // Okeanos, Essays presented to Ihor Sevcenko, Harvard Ukrainian Studies. 1983. 7. P. 117–124.

35. Troisième, neuvième et quarantième jour dans la tradition byzantine: temps chrétien et anthropologie // Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III$^{e}$–XIII$^{e}$ siècles (Colloques internationaux du CNRS 604, Paris 9–12 mars 1981). Paris, 1984. P. 419–430.

36. La romanité chrétienne en Orient: héritages et mutations. Variorum Reprints. Londres–London, 1984. 330 p. (репринтный сб. статей).

37. Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des «Patria». Bibliothèque byzantine, Études 8. Paris, 1984. 358 p.

38. Costantinopoli: spazio geografico, politico, sociale // La salvaguardia delle città storiche in Europa et nell'area Mediterranea, Istituto per i beni artistici, culturali e naturali della Regione Emilia Romagna. Bologna, 1984. P. 161–166.

39. Les villes dans l'Illyricum protobyzantin // Villes et peuplements dans l'Illyricum protobyzantin (Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome, Rome 12–14 mai 1982). Collection de l'École Française de Rome 77. Rome, 1984. P. 1–19.

40. Inscriptions inédites du Musée d'Antioche // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 1985. 9. P. 421–461 (совместно с D. Feissel).

41. Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines // I sogni nel Medioevo (Seminario internazionale Roma 2–4 ottobre 1983) / Ed. T. Gregori. Roma, 1985. P. 37–55; греч. пер. см. в: Αρχαιολογία και τέχνη 79. 2001. Juin. P. 8–19.

42. Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963–969). Paris, 1986. 358 p. (совместно с H. Mihàescu).

43. Image de bête ou image de Dieu: La physiognomonie animale dans la tradition grecque et ses avatars byzantins // Ποικίλια, Études offertes à Jean-Pierre Vernant. Paris, 1987. P. 69–80.

44. Inscriptions de Cilicie / Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. Monographies 4. Paris, 1987. 297 p., LXVI pl. (совместно с D. Feissel).

45. La città bizantina // Modelli di Città, Strutture e funzioni politiche / Ed. P. Rossi. Torino, 1987. P. 153–174; 2e éd. Torino, 2001.

46. Manuel Chrysoloras: Constantinople ou Rome // Byzantinische Forschungen. 1987. 12 (Mélanges F. Thiriet). P. 281–288.

47. Ceux d'en face. Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 1987. 10. P. 207–232.

48. Rome et l'Italie vues de Byzance (IVe–VIIe siècle): Discorso inaugurale // Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo: Settimane di studio del Centro di studi sull'alto medioevo XXXIV. Spoletto, 1988. P. 45–72.

49. Dictionnaire d'Art et d'Histoire militaires, publié sous la direction de A. Corvisier. Paris, 1988.

50. Guérilla, places fortes et villages ouverts à la frontière orientale de Byzance vers 950 // Castrum 3: Guerre, fortification et habitat dans le monde méditerranéen au Moyen Âge: Colloque de la Casa de Velázquez et l'École française de Rome. Madrid, 24–27 novembre 1985 / Éd. A. Bazzana. Collection de l'École française de Rome. 1988. 105. P. 43–48.

51. Pèlerins russes à Constantinople, Notes de lecture // Cahiers du Monde Russe et Soviétique. 1989. 30 (Mélanges Alexandre Bennigsen). P. 285–292.

52. Hommage à Nikos Svorônos // Τὰ ιστορικά. 1989. 10. P. 206–209.

53. Constantinople, les sanctuaires et l'organisation de la vie religieuse // Actes du XIe Congrès international d'Archéologie chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21–28 septembre 1986). Collection de l'École française de Rome. 1989. 123. II. P. 1069–1085.

54. Das Firmament soll christlich werden. Zu zwei Seefahrtskalendern des 10. Jahrhunderts // Fest und Alltag in Byzanz (volume dédié à H.-G. Beck) / Hrsg. G. Prinzing, D. Simon. München, 1990. P. 145–156, 210–215.

55. La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie // Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter / Hrsg. D. Simon. Frankfurt am Main, 1990. P. 1–18.

56. L'homme sans honneur ou le saint scandaleux // Annales: Économies. Sociétés. Civilisations. 1990. 4. P. 929–939.

57. Le merveilleux sous haute surveillance: Quelques exemples byzantins // Démons et merveilles au Moyen Âge: Actes du IVe colloque international du Centre d'Études médiévales de l'Université de Nice — Sophia Antipolis. Nice, 1990. P. 55–67.

58. Paul Lemerle, 1903–1989 // Annuaire du Collège de France. 1989–1990. P. 75–78.

59. Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 1991. 11. P. 17–273 (совместно V. Déroche): «Introduction historique» et «Commentaire». P. 17–46, 230–273.

60. Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 1991. 11. P. 313–357.

61. Judaïser // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 1991. 11. P. 359–380.

62. Mots, images, icônes // Nouvelle Revue de Psychanalyse 44 («Destins de l'image»). 1991. Automne. P. 151–168.

63. [Предисловие к кн.:] Hippolyte Delehaye († 1941). L'ancienne hagiographie byzantine: les sources, les premiers modèles, la formation des genres. Conférences prononcées au Collège de France en 1934. Subsidia hagiographica 73. Bruxelles, 1991.

64. Le combattant byzantin à la frontière du Taurus: guérilla et société frontalière // Le combattant au Moyen Âge. XVIII[e] Congrès de la Société des Historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public. Montpellier, 1991. P. 37–43.

65. André Grabar, 26 juillet 1896 — 3 octobre 1990 // Annuaire du Collège de France 1990–1991. P. 91–94; опубликовано как предисловие в: A. Grabar, Les origines de l'esthétique médiévale. Paris, 1992.

66. «Ainsi rien n'échappera à la réglementation». État, Église, corporations, confréries: à propos des inhumations à Constantinople (IV[e]–X[e] siècle) // Hommes et richesses dans l'Empire byzantin, II / Éd. V. Kravari, J. Lefort, C. Morrisson. Paris, 1991. P. 155–182.

67. Holy Images and Likeness // Dumbarton Oaks Papers. 1991. 45. P. 23–33; рус. пер. П. Е. Лукина: Священные образы и проблема портретного сходства // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Ред. А. М. Лидов. М., 1996. С. 19–43.

68. Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XII[e] siècle // Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα. Κανονικὸ δίκαιο, κράτος καὶ κοινωνία / Ἐκδ. Ν. Οἰκονομίδης. Byzantium in the 12th Century, Canon Law, State and Society / Ed. N. Oikonomidès. Ἀθῆναι, 1991. Σ. 165–178.

69. Préface à la réédition de Louis Bréhier // Le monde byzantin. I–III. Paris, 1992.

70. Constantinople. Du bon usage de la mémoire et de l'oubli // Critique 543–544, 1992. Août-septembre (специальный номер «Byzance-Istanbul»). P. 572–582.

71. L'ombre d'un doute. L'hagiographie en question (VI[e]–XI[e] siècle) // Dumbarton Oaks Papers. 1992. 46 (Mélanges A. Kazhdan). P. 59–68.

72. Les diseurs d'événements: Réflexions sur un «thème astrologique» byzantin // Mélanges offerts à Georges Duby, IV: La mémoire, l'écriture et l'histoire. Aix-en-Provence, 1992. P. 57–65.

73. Modèles de combattants et technologie militaire dans le Stratègikon de Maurice // L'armée romaine et les barbares du III[e] au VII[e] siècle. Colloque international organisé à Saint-Germain-en-Laye en 1990 / Éd. F. Valet, M. Kazanski. Saint-Germain-en-Laye, 1993. P. 279–284.

74. Histoire du Christianisme, sous la direction de J.-M. Mayeur, Ch. († ) et L. Pïetri, A. Vauchez, M. Venard. IV: Évêques, moines et empereurs (610–1054), sous la responsabilité de G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez. Paris, 1993. Première partie: «Le christianisme byzantin du VII[e] au milieu du XI[e] siècle». P. 7–371 (существуют переводы на немецкий, итальянский, польский языки).

75. Communication et stratégies linguistiques // Ἡ ἐπικοινωνία στο Βυζάντιο / Ed. Chr. Maltézou, Πρακτικὰ τοῦ Β' διεθνοῦσυμποσίου τοῦ Κέντρου Βυζαντινῶν ἐρευνῶν, Ἐθνικὸ ἱδρυμα ερευνῶν. Ἀθῆναι, 1993. P. 81–92.

76. "Βυζαντιναὶ δυναστείαι" — Dynasties byzantines // Πρακτικὰ τῆς Ακαδημίας Αθηνῶν 68. 1993. P. 253–264.

77. Architectures et rituels politiques. La création d'espaces romains hors de Rome: le cirque-hippodrome // Roma fuori di Roma: Istituzioni e immagini. Da Roma alla Terza Roma, Documenti e studi. Studi V. 21 aprile 1985. Roma [1994]. P. 121–128.

78. Louis Marin (1931–1992) // Annuaire de l'Association des Anciens élèves de l'École Normale Supérieure. Paris, 1994. P. 495–498.

79. Nés dans la pourpre // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 1994. 12. P. 105–142.

80. Formes et fonctions du pluralisme linguistique à Byzance (IX$^{e}$–XII$^{e}$ siècle) // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 1994. 12. P. 219–240; рус. пер.: Формы и функции языкового плюрализма в Византии (IX–XII вв.) // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья / Под ред. Р. М. Шукурова. М.: Алетейя, 1999. С. 160–193.

81. Lawful Society and Legitimate Power // Law and Society in Byzantium. Ninth-Twelfth Centuries / Ed. A. E. Laiou, D. Simon. Washington, 1994. P. 27–51.

82. Remarques sur le statut des clercs // Jahrbuch der Österreichische Byzantinistik. 1994. 44 (ANDRIAS, Herbert Hunger zum 80. Geburtstag). P. 33–48.

83. L'image de culte et le portrait // Byzance et les images, Cycle de conférences organisées au Musée du Louvre du 5 au 7 décembre 1992 / Éd. A. Guillou, J. Durand. Paris, 1994. P. 121–150.

84. Poissons, pêcheurs et poissonniers de Constantinople // Constantinople and its Hinterland / Ed. C. Mango, G. Dagron. Aldershot, 1995. P. 57–73.

85. Théophanô, les Saints-Apôtres et l'église de Tous-les-Saints // SYMMEIKTA. 1994 [1995]. 9 (Mélanges à la mémoire de D. A. Zakythènos). P. 201–218.

86. Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin. Paris, 1996. 435 p.; пер. на серб. яз.: Car i Prvosvestenik. Studija o vizantijskom «cezaropapizmu». Belgrade, 2001; пер. на англ. яз. *Birrell J.*: Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium. Cambridge University Press, 2003; пер. на болг. яз.: Императорът и свещеникът. Етюд върху византийския цезаропапизъм. София, 2006; пер. на исп. яз.: *Lozano W. C., Motos E.* Guirao: Emperador y sacerdote: estudio sobre el «Cesaropapismo» bizantino / Universitad de Granada; Universitat de València. Granada, 2007.

87. Remerciements en forme de confession // Hommage à Gilbert Dagron à l'occasion de son élection à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris, 1996. P. 35–39.

88. Résumé des communications faites à la Table ronde «De Constantinople à Istanbul» (École française de Rome, 22–23 avril 1994): «Introduction» et «Le peuple de Constantinople et la division en Verts et Bleus». Mélanges de l'École française de Rome // Moyen Âge. 1996. 198. P. 355–358, 369–372.

89. Contemporary Image and Influence of Byzantium // Byzantium: Identity, Image, Influence, XIXth International Congress of Byzantine Studies. University of Copenhagen, 18–24 August 1996. Major Papers. Copenhague, 1996. P. 61–71.

90. Jésus prêtre du judaïsme: le demi-succès d'une légende // ΛΕΙΜΩΝ. Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday / Ed. J. O. Rosenqvist. Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia. 6. Uppsala, 1996. P. 11–24.

91. Предисловие: *Garsoïan N. G., Mahé J.-P.* Des Parthes au Califat: Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. Monographie 10. Paris, 1997. P. 5–7.

92. Mémorisation, commémoration, histoire // Institut de France, Séance publique annuelle des cinq Académies, mardi 21 octobre. Paris, 1997. P. 21–28 (опубликовано также в: Le Monde и Revue des deux Mondes).

93. Byzance entre le djihâd et la croisade, Quelques remarques // Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade, Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23–25 juin 1995). Collection de l'Ecole Française de Rome 236. École française de Rome, 1997. P. 325–337.

94. Apprivoiser la guerre. Byzantins et Arabes ennemis intimes // Το εμπόλεμο Βυζάντιο (9ος–12ος αι.). Byzantium at War (9th–12th c.). The National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research. International Symposium 4. Ἀθῆναι, 1997. P. 37–49.

95. Les bâtisseurs isauriens chez eux. Notes sur trois sites des environs de Silifke // AETOS, Studies in honour of Cyril Mango, presented to him on April 14, 1998 / Ed. I. Sevcenko, I. Hutter. Stuttgart; Leipzig, 1998. P. 55–70, pl. XX–XXV (совместно с O. Callot).

96. La transmission du patrimoine, Byzance et l'aire méditerranéenne / Ed. J. Beaucamp, G. Dagron // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. Monogr. 11. Paris, 1998: Introduction. P. 7–10 (совместно с J. Beaucamp); «Hériter de soi-même». P. 81–99.

97. Jamais le dimanche // EUPSUHIA: Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler. Byzantina Sorbonensia 16. Paris, 1998. P. 165–175.

98. Discours de réception du Doctorat honoris causa de l'Université d'Athènes. Séance du 26 avril 1991. Athènes, 1998.

99. Восточный цезарепапизм (история и критика одной концепции) // ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ. К 70-летию академика Г. Г. Литаврина / Отв. ред. Б. Н. Флоря. М., 1999. С. 80–99.

100. Constantinople // Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective, sous la direction de C. Nicolet, R. Ilbert, J.-C. Depaule. Maison méditerranéenne des Sciences de l'Homme — École française de Rome. 2000. P. 376–397.

101. Images, icônes, œuvres d'art // Le catalogue de l'exposition Icônes de la Collection Vélimézis. Nice, janvier 2000.

102. Crimée ambiguë (IV$^{e}$–X$^{e}$ siècles) / Двуликий Крым (IV–X вв.) // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврики. Вып. 7. Симферополь, 2000. С. 289–301.

103. L'organisation et le déroulement des courses d'après le Livre des cérémonies // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 2000. 13. P. 1–200.

104. Byzance et ses voisins: Introduction // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines. 2000. 13. P. 353–357.

105. Costantinopoli, la Roma d'Oriente // Aurea Roma, Dalla città pagana alla città cristiana: Catalogue de l'exposition organisée par la Commune de Rome. Roma, 2001. P. 230–233.

106. Comment et pourquoi on devient byzantiniste // Bulletin de la Société des Amis de l'École Normale Supérieure. 2001. Juillet. 220. P. 66–70.

107. Orthodoxie byzantine et culture hellénique autour de 1453 // Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge. 2001. 13. P. 767–791.

108. The Urban Economy, Seventh-Twelfth Centuries // The Economic History of Byzantium, from the Seventh through the Fifteenth Century / Ed. A. E. Laiou. Dumbarton Oaks Studies 39. Washington, 2002. II. P. 393–461.

109. Constantinople, la primauté après Rome // Politica, retorica e simbolismo del primato: Roma e Costantinopoli IV–VII secc. d. C. Convegno internazionale di Studi in Omaggio a Rosario Soraci (4–7 octobre 2001) / Ed. F. Elia. Catania, 2002. P. 23–38.

110. Réflexions sur le cérémonial byzantin // Palaeoslavica. Cambridge (Mass.). X. 1. 2002 (Χρυσαῖ Πῦλαι, Zlataia Brata, Essays presented to Ihor Sevcenko on his eightieth birthday by his colleagues and students / Ed. P. Schreiner, O. Starkhov). P. 26–36.

111. Trônes pour un empereur // Βυζάντιο: Κράτος καὶ κοινωνία. Μνήμη Νίκου Οἰκονομίδη / Byzantium: State and Society, in Memory of Nikos Oikonomides Mélanges Nikos Oikonomidès / Ed. A. Avramea, A. Laiou, E. Chrysos. Ἀθῆναι, 2003. P. 179–203.

112. Orient-Occident: césaropapisme et théorie des deux pouvoirs face à la modernité // Revue d'éthique et de théologie morale. 227. 2003. Décembre. P. 143–157.

113. Séance publique annuelle des cinq Académies, mardi 21 octobre 2003, présidée par M. Gilbert Dagron, Président de l'Institut de France, Président de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris, 2003.

114. Размышления византиниста о Востоке Европы // Homo Historicus. К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного / Ред. М. А. Бойцов, О. Ю. Бессмертная. М.: Наука, 2003. I. С. 529–539.

115. Empires royaux, royautés impériales. Lectures croisées sur Byzance et la France médiévale // Summa. Dieter Simon zum 70. Geburtstag / Hrsg. R. M. Kiesow, R. Ogorek, S. Simitis. Frankfurt am Main, 2005. P. 81–97.

116. Byzance et la Grèce antique: un impossible retour aux sources // La Grèce antique sous le regard du Moyen Âge occidental. Actes du XV[e] colloque de la Villa Kérylos, Beaulieu-sur-Mer. 8–9 octobre 2004 / Éd. J. Leclant, M. Zink. Cahiers de la Villa Kérylos 16. Paris, 2005. P. 195–206.

117. L'œcuménicité politique: droit sur l'espace, droit sur le temps // Byzantium as oecumen / Το Βυζάντιο ως οικουμένη / Ed. E. Évangelos Chrysos, National

Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, International symposia 16. Ἀθῆναι, 2005. P. 47–57.

118. Cesaropapismo // Federico II. Enciclopedia Fridericiana, Istituto della Enciclopedia italiana. Roma, 2005, s. v.

119. Architecture d'intérieur: le pentapyrgion // Mélanges Sodini, Travaux et Mémoires 15. 2005. P. 109–117.

120. Pour l'honneur de Mme Z. À propos de Sartre en Russie // Commentaire. Numéro 113. printemps 2006. P. 173–176.

121. Byzance et la frontière: idéologie et réalité // Frontiers in the Middle Ages. Proceeding of the Third European Congress of Medieval Studies (Jyväskylä, 10–14 June 2003) / Éd. O. Merisalo, Fédération internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Âge 35. Louvain-la-Neuve, 2006. P. 303–318.

122. Le mythe de Venise vu de Byzance // Il mito di Venezia. Una città tra realtà e rapprezentazione, a cura di Peter Schreiner, Edizioni di Storia e Letteratura — Centro Tedesco di Studi Veneziani. Roma, 2006. P. 61–80.

123. Image, imagination, imaginaire // Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Éd. M. C. Pacheco, J. Meirinhos. Actes du XI[e] Congrès international de philosophie médiévale de la Société Internationale de Philosophie Médiévale, Porto, du 26 au 31 août 2002. Turnhout, Brepols Publishers, 2006. I. P. 437–456.

124. André Grabar et les images // Hommage rendu à Gabriel Millet et André Grabar, Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Séance du 28 octobre 2005. P. 33–36.

125. Vérité du miracle // Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. 2006. 42/3. (Atti del Convegno Internazionale: Pellegrinaggi santuari Miracoli nel mondo cristiano tra storia e letteratura). P. 475–493.

126. Une rhétorique de l'événement: l'astrologie // Faire l'événement au Moyen Âge, sous la direction de Claude Carozzi et Huguette Taviani-Carozzi, Le temps de l'histoire, Publications de l'Université de Provence, 2007. P. 193–200.

127. From the mappa to the akakia: Symbolic drift // From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron / Ed. H. Amirav, Bas Ter Haar Romeny. Louvain, 2007. P. 203–219.

128. Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique. Paris: Éditions Gallimard, 2007. 298 p.

129. Couronnes impériales. Forme, usage, couleur des stemmata dans le cérémonial impérial du X[e] siècle // Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag / Hrsg. K. Belke, E. Kislinger, A. Külzer, M. A. Stassinopoulou, Böhlau Verlag, Vienne; Cologne; Weimar, 2007. P. 157–174.

130. La France au miroir de Byzance // Вспомогательные исторические дисциплины / Ред. В. Н. Плешков. СПб., 2007. Т. 30 [Mélanges Igor Medvedev]. С. 264–272.

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ИРАИК — Известия Русского Археологического института в Константинополе. Одесса; София. Т. 1–16. 1896–1912

ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. СПб.

AASS — Acta Sanctorum

ACO — Acta Conciliorum Œcumenicorum

Anal. Boll. — Analecta Bollandiana (Bruxelles)

Annales ESC — Annales: Économies. Sociétés. Civilisations. Paris, 1946–1993

BHG — *Halkin Fr.* Bibliotheca Hagiographica Graeca. 3e Ed. I–III. Bruxelles, 1957; à compléter par: *id.* Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae. Bruxelles, 1984

BHL — Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis / Ediderunt Socii Bollandiani. Bruxellis, 1898–1901

Byz. — Byzantion (Bruxelles)

ByzForsch — Byzantinische Forschungen: internationale Zeitschrift fur Byzantinistik (Amsterdam)

ByzSlav. — Byzantinoslavica (Prague)

BZ — Byzantinische Zeitschrift (München; Köln)

CJ — Corpus Iuris Civilis. II: Codex Justinianus / Ed. P. Krüger, репринт. Berlin, 1963

CTh — Codex Theodosianus / Ed. Th. Mommsen, P. M. Meyer, репринт. Berlin, 1954

Clavis — *Geerard M.* Clavis Patrum Graecorum. I–V. Turnhout, 1974–1987

CNRS — Le Centre national de la recherche scientifique (France)

CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium

CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

DACL — Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. I–XV. Paris, 1907–1953

*Darrouzès*. Regestes — *Darrouzès J.* Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. I: Les Actes des Patriarches, fasc.; 4: Les Regestes de 1208 à 1309; 5: Les Regestes de 1310 à 1376; 6: Les Regestes de 1377 à 1410. Paris, 1971–1979

De cerimoniis — Constantini Porphyrogeniti imperatoris. De cerimoniis aulae byzantinae libri duo / Ed. I. I. Reiske // Corpus Scriptorum Historiae. Bonn, 1838

Dig. — Corpus Iuris Civilis, I: Iustiniani Digesta / Ed. Th. Mommsen, P. Krüger, репринт. Dublin; Zürich, 1966

*Dölger.* Regesten — *Dölger Fr.* Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453. I–III. München; Berlin, 1924–1933, репринт. Hildesheim, 1976

DOP — Dumbarton Oaks Papers (Washington)

DS — Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique (Paris, 1937–)

DTC — Dictionnaire de Théologie Catholique. I–XV. Paris, 1930–1962

ΕΕΒΣ — Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν (Ἀθῆναι)

ESC — Economies Societés Civilisations

FHG — Fragmenta Historicorum Graecorum / Ed. C. Müller. I–V. Paris, 1874–1885

*Goar.* Euchologion — *Goar J.* Euchologion, sive Rituale Graecorum. Venetia, 1730; репринт; Graz, 1960

GRBS — Greek, Roman and Byzantine Studies (Duke University)

*Grumel.* Regestes — *Grumel V.* Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. I: Les Actes des Patriarches, fasc. 1: Les Regestes de 381 à 715. 2e édition, Paris 1972

*Grumel–Darrouzès.* Regestes — *Grumel V.* Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. I: Les Actes des Patriarches, fasc. 2 et 3: Les Regestes de 715 à 1206. 2e éd. revue et corrigée par J. Darrouzès. Paris, 1989

Histoire du christianisme — Histoire du Christianisme, sous la direction de J.-M. Mayeur, Ch. et L. Piétri, A. Vauchez, M. Venard. IV: Évêques, moines et empereurs (610–1054), sous la responsabilité de G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez. Paris, 1993; V: Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054–1274), sous la responsabilité de A. Vauchez. Paris, 1993

Inst. — Corpus Iuris Civilis. I: Justiniani Institutiones / Ed. P. Krüger, репринт. Dublin; Zürich, 1966

JAC — Jahrbuch für Antike und Christentum (Münster)

*Jaffé.* Regesta — *Jaffé Ph.* Regesta Pontificorum Romanorum. 2e éd. revue et augmentée par G. Wattenbach et alli. I–II. Leipzig, 1885–1888; репринт, Graz, 1956

*Janin R.* Constantinople Byzantine — *Janin R.* Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique. 2e éd. Paris, 1964

*Janin R.* Églises et monastères — *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. I: Le siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique. III: Les Églises et les monastères, par R. Janin. 2e éd. Paris, 1969

JÖB — Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik (Wien)

JÖBG — Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft (Wien)

JRS — The Journal of Roman Studies (London)

*Justinien.* Novellae — Corpus Iuris Civilis. III: Novellae / Ed. R. Schöll, G. Kroll, репринт. Berlin, 1963

Κουκουλές Φ. Βυζαντινῶν βίος — Κουκουλές Φ. Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτιᾷ σμός. I–VI. Ἀθῆναι, 1948–1957

Mansi — Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. J. D. Mansi. I–XXXI. Florence; Venise, 1757–1798

MGH — Monumenta Germaniae Historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500 (Hanovre)

OCP — Orientalia Christiana Periodica (Roma)

*Oikonomidès.* Listes de préséance — *Oikonomidès N.* Les listes de préséance byzantines des IX^e^ et X^e^ siècles. Paris, 1972

OSB — Ordo Sancti Benedicti

PG — Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1857–1866

PL — Patrologiae cursus completus, Series latina / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1844–1864

PLRE — The Prosopography of the Late Roman Empire. I: A. D. 260–395: A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris. Cambridge, 1971; II: A. D. 395–527: J. R. Martindale. Cambridge, 1980; IIIA et B: A. D. 527–641: J. R. Martindale. Cambridge, 1992

PO — Patrologia Orientalis

Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα — Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. I–VI. Ἀθῆαι, 1852–1859

RE — Pauly-Wissowa-(Kroll). Real-Encyclopédie der classischen Altertumswissenschaft

RÉB — Revue des Études Byzantines (Paris)

REG — Revue des Études Grecques (Paris)

SC — Collection des Sources Chrétiennes

TM — Collège de France, Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, Travaux et Mèmoires (Paris)

*Zepos.* Jus — *Zepos J., Zepos P.* Jus Graecoromanum. I–VIII. Athènes, 1931

ZRVI — Zbornik Radova Vizantološkog instituta. Beograd

# СЛОВАРЬ

**Августей (Августеум)** — придворный зал старого Дворца императора Константина (Дафны) в Константинополе.

**Августеон** — площадь полуприватного характера, расположенная в конце главной константинопольской улицы Меса между императорским Дворцом и Святой Софией.

**Автокефалия, автокефальная церковь** — поместная церковь, обладающая независимостью в управлении, самостоятельно избирающая своего предстоятеля, приготовляющая святое миро для церковных таинств и не подчиняющаяся никакому другому патриархату.

**Акакия, или анексикакия** — мешочек из пурпурного шелка, имеющий форму пергаменного свитка и заключающий в себе землю или прах, который император держит во время официальных церемоний в правой руке — в знак смирения и преходящего характера его власти, тогда как в левой он держит крест или скипетр.

**Акклямации право** — официальное право на публичное выражение одобрения / неодобрения действий императорской власти, дарованное жителям столицы императором Константином Великим.

**Алтарная преграда** — невысокий решетчатый барьер с вратами-проходами, отделяющий виму или алтарь от остального храма, куда доступ мирянам и церковнослужителям был запрещен; постепенно эволюционировала в темплоновую преграду из невысоких колонн, перекрытых архитравом, и в русской православной традиции — в высокий многоярусный иконостас, полностью закрывший алтарь и духовенство от молящихся.

**Амвон** — возвышение, кафедра в центре храма для чтения Евангелия, проповеди и императорского венчания, на которую вели одна или две лестницы, в современных православных церквах — полукруглый выступ солеи перед Царскими вратами иконостаса, ведущими в алтарь.

**Апокомбион** — сумма денег, вручаемая патриарху императором во время его официального прибытия в храм Святой Софии.

**Афоризмос** — акт экскоммуникации, разрыва совместных богослужений и евхаристического общения между церквами, отлучение от причастия и церковного общения отдельной личности.

**Багрянородный** — ребенок правителя Византийской империи, рожденный в пурпуре (т. е. в палате Дворца, именуемой Порфира), когда его отец уже стал императором.

**Василевс** — император.

**Василики** — новая кодификация римского права, переведенного на греческий, была начата при императоре Василии I Македонянине (867–886) и завершена при его сыне Льве VI (886–912).

**Великая церковь** — патриарший храм Святой Софии в Константинополе.

**Вима, бима, бема** — компартимент храма, находящийся на небольшом возвышении, отгороженный от остальной части церкви алтарной преградой, в которой находится престол для совершения Евхаристии и которая предназначена для священнослужителей («духовенство вимы»); иногда под вимой понимают алтарное пространство как таковое.

**Голубые** — сторонники одной из двух основных фракций или димов Ипподрома в Константинополе, другая фракция именовалась «Зеленые».

**Дафны** — самая старая часть императорского Дворца в Константинополе, восходящая к Константину Великому.

**Деисис** — моление или заступничество, особенно Богородицы и / или святых, перед Христом за помилование грешников.

**Диаконик** — в греческой и современной русской традиции: южная апсида трехапсидного храма, служившая в греческой традиции позднего Средневековья ризницей (скевофилакия). В северной апсиде находился жертвенник, или протесис; в русской традиции вплоть до XVI в. южная апсида именовалась «кутейник» и служила местом совершения заупокойных служб, тогда как ризница находилась на хорах.

**Дивитисион** — туника или шелковая рубаха, одеваемая под хламиду или сагион.

**Дидаскал** — наставник в вере, особенно перед принятием крещения.

**Димархи** — главы димов Белых и Красных (иначе — Голубых и Зеленых «политиков»). Димы и фракции — в V–VII вв. партии Ипподрома, игравшие важную роль в социально-политической и экономической жизни столицы и составлявшие отряды городской милиции. Четыре главные партии («перотики», «загородные» партии: Голубые (венеты), Зеленые (прасины); «политики», городские партии: Белые и Красные) на самом деле составляли двухчастную систему: источники представляют Белых как «Голубых политиков» и Красных как «Зеленых политиков». Считается, что венеты представляли интересы земельной аристократии малоазийских и балканских провинций, а партия прасинов — городской торговой верхушки на Востоке. В X в. играли важную роль в придворном церемониале. По мнению Ж. Дагрона, деятельность димов являлась не столько выражением общественной и классовой борьбы в Византии, как это представляла российская и советская историография, сколько элементом социальной игры и репрезентации.

**Димократы** — главы «перотических» димов Голубых и Зеленых.

**Димоты** — представители димов.

**Доместик Схол** — командующий сухопутной армией на западе или на востоке Византийской империи.

**Друнгарий** — командующий византийским флотом.

**Евдом (Гебдом, Гебдомон)** — местность, расположенная к югу от Константинополя, которая раньше вместе с Марсовым полем служила армейским

плацем, затем, сохранив свои воинские ассоциации, — отправным пунктом ритуала *adventus*, в процессе которого военачальник-победитель или император вступал в город для будущего венчания на царство.

**Евхологий** — богослужебная книга, содержащая последование Божественной Литургии и других церковных таинств.

**Зеленые** — сторонники одного из двух главных димов или фракций константинопольского Ипподрома, противники Голубых.

**Иаковиты** — сирийские монофиситы, названные так по имени одного из лидеров движения Иакова Варадаи (VI в.), это название иногда распространялось на всех монофиситов в целом.

**Идиот (идиотис)** — рядовой гражданин Империи, иногда термин применялся к императору, получившему власть не по принципу наследования или рожденному еще до того, как его отец стал императором; противопоставлялся «багряно-родному» потомству императорской фамилии.

**Иконоборчество, иконопочитание** — церковно-богословские движения в Византии VIII–IX вв., суть противостояния которых заключалась в разном понимании смысла и значения священных изображений и религиозной живописи в жизни Церкви.

**Икономия, принцип икономии** — церковно-правовой принцип, допускающий опущение действия ряда канонических норм в конкретной ситуации по отношению к конкретным личностям ради общей пользы. Боговоплощение Христа и Его жертва были высшим выражением икономии. В области политики позволял отдавать предпочтение императорским решениям перед церковными правилами. Икономии противостоит акривия, как жесткое требование соблюдения всех норм.

**Каган** — аварский правитель.

**Кампаги** — обувь в виде сандалий, скрепляемых ремешками; позолоченные кампаги были привилегией триумфаторов и императоров.

**Катихумены** — верхние галереи, хоры в храме, в Великой церкви, правая верхняя галерея.

**Католикос** — глава Армянской церкви; глава Грузинской Православной церкви носит титул Патриарх-Католикос.

**Кафизма** — седалище, в данном случае комплекс помещений на трех уровнях, составляющий императорскую ложу Ипподрома.

**Комбина** — программа конных бегов на Ипподроме, включавшая в себя упоминания о составе возничих и возможных заменах лошадей.

**Консистория** — зал собраний высших чиновников Империи в императорском Дворце в Константинополе, прилегающий к Трибуналу XIX аккувитов.

**Куропалат** — византийская придворная должность, первоначально связанная с охраной императорского Дворца, позже сделавшаяся почетным званием для членов императорской фамилии, следовала непосредственно после императора; в XII в. появляется должность протокуропалат, а в XIV в. она занимает XV ранг.

**Лабарум** — римский воинский штандарт, который христианизировал Константин Великий, поместив туда хрисму, лигатуру из инициалов Христа.

**Логофет** — высший чиновник, поставленный во главе общественной службы, чаще связанный со сбором налогов и государственной казной.

**Лор** — древняя *toga picta* или консульская *trabea* (*discorola palia*); эта римская одежда, некогда использовавшаяся во время триумфа, была впоследствии наделена христианской символикой гробных пелен воскресшего Христа. Она имела форму золоченой ленты, украшенной драгоценными камнями, которая несколько раз оборачивалась вокруг плеч и туловища; император и некоторые из высших сановников Империи, по его выбору, носили лоры по особым торжественным случаям, в частности на Пасху; является предшественницей большого омофора в епископском облачении православной традиции, усвоена высшему духовенству Византийской империи как привилегия не ранее X в.

**Магистр** — некогда титул крупного придворного сановника, *magister officiorum*, превратившегося впоследствии в простого чиновника и занимавшего V место в придворной иерархии.

**Магнавра** — базиликальный зал, расположенный рядом с Месой и площадью Августеона, где император давал аудиенцию иностранным послам, проводил торжественные собрания высших сановников Империи (*silentia*), обращаясь к ним с проповедью, в частности перед началом Великого поста.

**Менологий** — сборник житий святых, расположенных по месяцам в согласии с празднованием их памяти в литургическом календаре.

**Меса** — центральная улица Константинополя, пересекавшая главные площади, которая начиналась у Милия и вела к Золотым Воротам и храму Святых Апостолов, ее развилка находилась в районе Филадельфия.

**Метаторий** — помещение в храме или временно устроенная здесь же завеса, где император переоблачался во время церемоний.

**Милиарисий** — серебряная монета.

**Милий** — центральный верстовой столб Империи у площади Августеона и Большого дворца, к югу от двора Святой Софии; имел форму четырехсторонней арки, проемы которой располагались по сторонам света, через Милий император шествовал на Пасху.

**Миро** — особый жидкий состав с благовониями на основе природных масел, приготовляемый в соответствии с ритуалом по особым литургическим праздникам для церковных таинств или чудесным образом истекающий из святых икон и мощей.

**Мистик** — должность, созданная при византийском дворе в IX в. в качестве особо доверенного лица или советника императора.

**Митрополит** — епископ столичного города провинции, зависящий непосредственно от патриарха, избираемый собором епископов провинции и обладающий определенными полномочиями на территории митрополии.

**Митрополия** — главный город церковной провинции и сама церковная провинция.

**Монофелитство, или моноэнергетизм** — учение, признающее в воплотившемся Христе существование одной природной воли, или энергии, сосущест-

вующей с двумя природами, согласно компромиссной формуле, предложенной в царствование императора Ираклия (610–641), и осужденное на VI Вселенском соборе в Константинополе (680–681).

**Монофиситство** — учение, отрицающее вероопределение Халкидонского собора (451), согласно которому единству личности воплотившегося Христа соответствовало нераздельное, но действительное сосуществование в ней двух природ — Божественной и человеческой.

**Нерукотворный образ** — согласно христианскому преданию, первая икона Христа — изображение Спасителя, появившееся чудесным образом. Существует в двух видах: на плате — мандилион, или убрус, и на кирпиче — керамидион, или черепие. Христос отер этим платом свой лик, в результате чего и появилось изображение, посланное царю Эдессы Авгарю V Уккаме. Исторические свидетельства о Нерукотворном образе прослеживаются с IV в. В 944 г. перенесен в Константинополь.

**Несторианство** — учение, связанное с именем архиепископа Константинопольского Нестория, различающее Божественную и человеческую природу во Христе вплоть до разделения единой личности и осужденное III Вселенским собором в Эфесе в 431 г.

**Нобелиссим** — придворное достоинство (*nobelissimus*), весьма скоро закрепленное исключительно за членами императорской фамилии.

**Новелла** — «новый закон», изданный императором после кодификации римского правового наследия изначально в виде Кодекса Юстиниана, затем — Василики.

**Номисма** — золотая монета.

**Номоканон** — «законоправильник», сборник документов церковного права, параллельно излагающий государственные и церковные нормы

**Номофилакс** — «хранитель законов», должность, созданная в XI в. в связи с реформой обучения юриспруденции, которая стала достаточно быстро должностью чиновника — эксперта по церковным канонам.

**Омфалий** — круглая плита или наборная композиция из мрамора и порфира, отмечающая во время церемоний или богослужения место, где должны останавливаться император или епископ, в русской православной традиции превратилась в круглый коврик с изображением орла — «орлец».

**Панихида** — в Византии богослужение накануне больших праздников, продолжавшееся всю ночь, сегодня в русской традиции — краткая заупокойная служба.

**Паракимомен** — евнух, ответственный за императорские покои.

**Парусия** — явление Христа; первая парусия соответствует Боговоплощению, вторая связана со Страшным судом.

**«Патриа»** — сборник более или менее легендарных рассказов об истории какого-либо города. Константинопольская «Patria» была образцом городского фольклора.

**Патрикий** —должность, занимавшая VII место в придворной иерархии, часто связанная с исполнением обязанностей, например, стратига.

**Пентархия** — древнее церковное деление на пять патриархатов: Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия и Иерусалим. Идеология и традиции

пентархии зачастую использовались на востоке для ограничения претензий римских епископов на вселенское господство при признании за ними лишь первенства чести в соборе пяти патриархов.

**Перотики** — в отличие от политиков название загородных димов: Зеленых и Голубых.

**Питтакия** — район Константинополя к юго-востоку от Великой церкви.

**Политики** — в отличие от перотиков обозначение городских димов: Белых и Красных

**Препендулия** — подвеска на цепочке к царскому венцу, ниспадавшая до уровня ушей.

**Проблесис** — назначение, возведение в новое достоинство, в особенности возведение императором какого-либо епископа в патриархи.

**Проскинесис** — поклон, выражающий уважительное приветствие правителю или благочестивое почитание образа, формы которого различались от земного поклона до коленопреклонения или простого наклона тулова.

**Простагма** — императорский декрет.

**Протосекрет** — начальник императорской канцелярии.

**Протесис** — место совершения проскомидии перед Литургией и сам ритуал проскомидии; традиционно располагалось в северной апсиде храма, могло служить ризницей.

**Протоспафарий** — начальник спафариев (мечников), низший чин первого класса византийской табели о рангах, связанный с военной или придворной службой.

**Ромеи** — самоназвание византийцев.

**Святой источник, Святой колодезь** — компартимент в юго-восточной части храма Святой Софии, где хранились некоторые реликвии, в частности облицовка колодезя патриарха Иакова, где Христос встречался с самарянкой, который был частью перехода из императорского Дворца в южный притвор Великой церкви.

**Севаст** — придворный титул, принадлежавший некоторым членам императорской семьи, аналог титула «август», предшествующего титулу «цесарь» и получивший широкое распространение в эпоху Комнинов. Впоследствии на его основе возник более высокий ранг севастократора.

**Секрет** — административная и финансовая императорская служба.

**Силентион** — торжественное собрание сановников Империи, созванное императором.

**Синаксарь** — богослужебный календарь с краткими агиографическими заметками.

**Синкел** — постоянный советник патриарха, назначаемый императором; с течением времени должность превратилась в почетный титул.

**Синод «постоянный»** — постоянное собрание епископов при патриархе Константинопольском, состав которого постоянно варьировался, поскольку он зависел от епископов, присутствующих в это время в столице.

**Скарамангион** — туника или длинная рубаха, менее роскошная, чем дивитисион, которая носилась вместе с поясом и мечом.

**Скевофилакс** — хранитель казны и ризницы (скевофилакия) храма, в Великой церкви — крупный чиновник при патриархе с теми же функциями.

**Солея** — небольшое возвышение и проход перед алтарем-вимой, ведущий на амвон.

**Соответствия принцип** — принцип церковно-административного устройства, согласно которому границы и первенство чести епархий соответствуют административно-политическому делению государства вследствие расширенного толкования 17-го правила IV Вселенского Халкидонского собора (451): «Аще царскою властью вновь устроен, или впредь устроен будет град: то распределение церковных приходов да последует гражданскому и земскому порядку».

**Спафарий** — «меченосец», придворный титул в византийской иерархии между спафарокандидатом и ипатом.

**Стама** — прямоугольное пространство на арене Ипподрома непосредственно перед императорской ложей, откуда можно было обратиться к императору или быть ему представленным.

**Стемма** — императорский венец, увенчанный крестом и украшенный драгоценными камнями и эмальерными изображениями, изначально без матерчатой подкладки; начиная с VII в. стемма стала приобретать форму, отличающую ее от простой диадимы поздней Римской империи и массивной полусферической короны, вошедшей в обиход в XII в.

**Стратиг** — военный и гражданский глава фемы.

**Студит** — монах Студийского монастыря в Константинополе.

**Схолы** — один из корпусов гвардейской стражи Дворца, который располагался у Бронзовых врат; так назывался и прилегающий к ним городской квартал.

**Таблион** — верхняя одежда определенного цвета с вышивкой, одевалась на плечи и ниспадала на спину и грудь, спускаясь до пояса.

**Тагмы** — армейские подразделения регулярного и профессионального характера под командованием доместика Схол, выполняли функции по охране императорского Дворца.

**Тетрагамия** — четвертый брак, запрещенный церковными канонами.

**Типикон** — акт, документ, связанный с основанием монастыря и зачастую включающий в себя богослужебный и дисциплинарный устав будущей обители; богослужебная книга, содержащая уставные указания литургического характера в соответствии с церковным календарем.

**Трибунал XIX аккувитов** — внутренний двор Константинопольского дворца, окруженный портиком и примыкающий к Триклину XIX аккувитов.

**Триклиний** — в отличие от личных покоев зал для общественных приемов.

**Триклиний XIX аккувитов** — большой зал для официальных приемов, название которого связано с 19-ю ложами, на которых возлегали приглашенные.

**Трисвятое** — церковное песнопение «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас», восходящее к библейскому тексту пророка Исайи (Ис. 6: 3), окончательная редакция которого приписывается архиепископу Константинопольскому Проклу (434–447).

**Тропарь** — краткое церковное песнопение, исполняемое в определенный момент богослужения и кратко выражающее суть празднуемого события.

**Фемы** — армейские подразделения, распределенные по фемам, территориальному делению Византийской империи с VII в., в принципе основанное на воинской повинности местного населения и служившее, в отличие от тагм, целям местной самообороны пограничных территорий.

**Фины** — линии в храме или общественном месте, чаще всего из зеленого мрамора или порфира, ограничивающие пространство, выделенное для присутствия императоров или важных церемониальных действий, пересечение которых было запрещено или подвержено регламентации.

**Халки** — «Бронзовые врата» императорского Дворца, комплекс построек с куполами и арками, опирающимися на колонны, которые оформляли вход во Дворец, через них император шел в храм Святой Софии через площадь Августеона. Находившаяся над воротами икона Христа Спасителя известна благодаря своей роли в истории иконоборческих споров. Иное название: врата Мелетия или Мелеты.

**Халкидониты** — сторонники вероопределения, принятого на IV Вселенском соборе в Халкидоне (451), согласно которому Божественная и человеческая природы в единой личности Христа были соединены «неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно».

**Хартофилакс** — глава канцелярии какой-либо церкви, в особенности патриаршей, как, например, Святой Софии Константинопольской.

**Хламида** — верхняя плащеобразная одежда, скрепляемая на плече фибулой-застежкой; пурпурная хламида, как и стемма, была главным символом императорского достоинства.

**Хрисовул** — императорский акт, скрепленный золотой печатью на шелковом шнуре, с полной датой и собственноручной подписью императора пурпурными чернилами, дословно «золотая печать».

**Хрисотриклиний** — большой восьмиугольный зал для официальных императорских приемов, перекрытый куполом, построен при императоре Юстине II (565–578) и украшен мозаиками, которые были восстановлены после победы иконопочитания при императоре Михаиле III (842–867). Зал становится средоточием дворца в эпоху Македонской династии, подражая своей формой и иконографической программой христианскому храму: императорский трон был расположен в его восточной апсиде непосредственно под изображением Христа.

**Цицакион** — верхняя одежда, как хламида и сагион, однако одеваемая весьма редко, появилась в императорском обиходе в VIII в. под хазарским влиянием.

**Экскувиты** — один из корпусов дворцовой стражи в Константинополе.

**Эпистемонарх** — монастырская должность, связанная с осуществлением контроля за исполнением внутренних правил в обители, позднее — титул, дарованный Церковью императору во имя оправдания его вмешательства в свои внутренние дела дисциплинарного характера.

# УКАЗАТЕЛИ

## Указатель имен


А

Аарон, священство по чину Ааронову 17, 147, 148, 165, 220, 224–226, 231, 232, 339, 341, 347, 396, 397, 401

Аббасиды, династия (750–1258) 77

Абд-аль Малик, халиф (685–705) 77

Абу Бакр, халиф (632–634) 77

Август, римский император (63–14) 36, 61, 168, 172, 177, 184, 203, 245, 334, 367, 393, 401

Августин Аврелий, епископ Иппонский (354–430) 225, 233, 234, 358, 362, 382, 401, 402

Аверинцев С. С. 408

Аверкий Иерапольский, епископ, мученик († 167) 184

Авраам, патриарх Ветхого Завета 53, 223, 224, 227–230, 267, 295, 356, 398

Авраам, царь гимиаритов 148

Агапит, диакон, VI в. 31, 32

Агафон, диакон, VIII в. 101

Агафон, римский епископ (678–681) 210

Агнеллус Равенский, церковный писатель, IX в. 41

Адам, праотец 35, 76, 226, 227, 238, 373

Адриан I, римский епископ (772–795) 211, 214

Азария, первосвященник Ветхого Завета 213

Айналов Д. В. 412

Акакий, патриарх Константинопольский (472–489) 380

Акентьев К. К. 126

Александр Александрийский, епископ (313–326) 188

Александр, византийский император (912–913) 53–55, 65, 110

Александр Македонский, греческий царь (356–323) 8

Александр Монах, церковный писатель, VI в. 185

Александер П. 305

Алексей I Комнин, византийский император (1081–1118) 195, 313, 314, 317, 320, 389

Алексей III Ангел, византийский император (1195–1203) 343

Алексей (Романов), цесаревич 418

Аливисатос Х. С. 372

Аль-Мамун, халиф (813–833) 77

Амалик, персонаж Ветхого Завета 75

Амвросий Медиоланский, архиепископ (ок. 340–397) 142–144, 149, 150, 160, 193, 311, 351, 373, 378

Аморейская династия (820–867) 27, 50, 52, 62, 63, 266

Амусин И. Д. 397

Анания, персонаж Нового Завета 286

Анастасий I, византийский император (491–518) 42, 62, 86, 93–96, 112, 113, 171, 198, 199, 204, 208, 234, 236, 262, 333, 380, 381, 386

Анастасий I, римский епископ (398–402) 163

Анастасий III, римский епископ (855) 163

Анастасий, апокрисиарий, VII в. 216, 218

Анастасий, библиотекарь, VII в. 217

Анастасий, монах, VII в. 216

Анастасий Синаит, VII в. 217
Анатолий, патриарх Константинопольский (449–458) 87, 112
Андрей, преподобный († 767) 240
Андрей Хрисоверг, архиепископ Кипрский (1447–1451) 306
Андроник II Палеолог, византийский император (1282–1328) 28, 64, 390
Андроник III Палеолог, византийский император (1328–1341) 346
Андроник, второй сын императора Константина X Дуки, XI в. 66, 67, 69
Андрюшкин А. П. 358
Анна Комнина, дочь императора Алексея I (1083 — ок. 1148) 317
Анна, вдовица, VI в. 271
Антиох IV Епифан, царь Сирии (175–164) 285
Антиох VII Евергет, царь Сирии (138–129) 285
Антоний IV, патриарх Константинопольский (1389–1390, 1391–1397) 393–395
Антоний Мелисса, церковный писатель, кон. XI — XII в. 384, 385
Антоний Новгородский, паломник, архиепископ († 1232) 126, 128, 268, 275
Антонин Пий, римский император (138–161) 33
Анфим, брат императора Льва IV 51, 107
Апполоний, мученик, III в. 239
Арвейлер Х. 8
Ардуан Ж., богослов (1646–1729) 286
Арефа Кесарийский, митрополит (ок. 850 — ок. 932/944) 145, 146
Ариана, дочь императора Льва I 42, 62, 65, 94, 95, 98, 112, 199
Арий, арианство, ариане 189, 192, 219, 243, 262, 362, 363, 376, 378
Аристотель, философ (384–322) 417
Аркадий, византийский император (395–408) 41, 42, 183
Аросева О., актриса 421
Арранц М. 80, 202, 415
Арсений, патриарх Константинопольский, (1255–1259, 1261–1265), арсенитский раскол 313, 318, 374, 387
Артавазд, сын Дария, VI в. до н. э. 65
Артавазд, узурпатор (742–743) 53
Артаксеркс, царь Персии (465–424) 65
Артемий, мученик, IV в. 65
Артемий Анастасий II, византийский император (713–715) 51–53, 101
Архангел Гавриил 248, 249, 251, 253, 257, 268
Архангел Михаил 138, 152, 154, 161, 226, 251, 253, 257, 268
Аршакиды, династия (ок. 250–227) 57, 247, 255, 256
Асмодей, апокрифический персонаж 158
Аспар, сенатор, V в. 87, 90
Афанасий Александрийский, архиепископ (ок. 295–373) 192, 193, 195, 376, 378
Афанасий Афонский, преподобный (920–1000) 196, 197
Афиноген Пидахфойский, епископ, мученик, IV в. 239
Афиногенов Д. Е. 129, 130, 223
Ахав, персонаж Ветхого Завета 75, 214
Ахемениды, династия (558–330) 65

## Б

Бабкин М. 415
Багратиды, династия 76
Болдуин I, император Латинской империи (1204–1205) 345
Барсов Е. В. 202
Баумштарк А. 180
Безобразов В. П. 22
Бек Х. Г. 289
Беляев Д. Ф. 86, 115, 258, 411
Беляев Л. А. 130
Бемэр Ю. Х., богослов 357
Бенешевич В. Н. 22, 394
Бессмертная О. Ю. 420
Бессмертный Ю. Л. 420
Биде Ж. 66
Бикерман Е. 179
Блок М. 10, 20, 311, 342
Блуменберг Х. 5
Болотов В. В. 13, 83, 94, 151, 235, 363, 376
Бойцов М. А. 420
Борис, русский князь, мученик († 1015) 11, 194
Брайтман Ф. Е. 344

Брейе Л. 16
Бронзов А. 236
Брун П. 179
Буандельмонти Хр., путешественник, XV в. 92
Булгаков А. 416
Булгаков М. А., писатель (1891–1940) 416
Бунша И. В., литературный персонаж 416
Бурдье П. 406
Буркхардт Я. 361, 363, 365
Бэри Дж. Б. 44
Бюде Гийом, филолог (1467–1560) 333

**В**

Вайнрайх О. 180
Валент, римский император (364–378) 151, 166, 214, 236
Валентиниан I, римский император (364–375) 41
Валентиниан II, римский император (375–392) 41, 42
Валентиниан III, римский император (425–455) 42, 209, 375
Валентиниано-Феодосиевская династия (408–450) 41, 42
Валерий, французский святой, VI в. 38
Вальденберг В. Е. 316, 371, 414, 415
Варда Фока, узурпатор († 989) 102
Вардан Турк, узурпатор (803) 389
Вирсавия, персонаж Ветхого Завета 155, 156, 255
Василий I, византийский император (867–886) 19, 27, 29, 31, 32, 52–55, 57, 58, 60, 65, 70, 82, 83, 103, 106, 110, 111, 140, 148, 153, 155, 160–162, 165, 192, 194, 196, 246–279, 284, 287, 288, 291, 294, 309, 323, 328, 331, 342, 343, 375, 439
Василий II, византийский император (976–1025) 55, 56, 63, 102, 106, 156, 282, 295
Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской (ок. 330–379) 151
Василий Дмитриевич, великий князь Московский (1371–1425) 393–395, 421
Василий Новый, преподобный († 944 или 952) 161, 253
Василий Паракимомен, чиновник, X в. 101, 102
Василий Скамандрин, патриарх Константинопольский (970–974) 383, 391
Василий (Кривошеин), архиепископ 312
Василион, митрополия 389
Василиск, византийский император (475–476) 375
Васильев А. А. 156, 163, 227, 401
Вдовиченко А. В. 356
Везер, узурпатор, VIII в. 27
Венанций Климентий Фортунат, Венанций Турский, писатель (ок. 540–590) 386
Вениамин, персонаж Ветхого Завета 67
Верина Элия, супруга Льва I 42
Верпо Ж. 346
Веселеил, строитель ветхозаветной скинии 206
Веспасиан, римский император (69–79) 168
Вилинский С. Г. 161, 253
Владимир Святой, русский князь († 1015) 193, 414
Вячеслав Чешский, князь, святой (907–935/936) 193

**Г**

Гад, персонаж Ветхого Завета 399
Газов-Гинзберг А. М. 397
Гаже Ж. 409
Гайдай Л., режиссер 416
Галерий, римский император (305–311) 39, 169, 181
Галич А. А., поэт 421
Галл Цезарь (351–354) 40, 66
Галла Плацидия, дочь Феодосия I 41
Галла, супруга Феодосия I 41
Ганнибалиан, племянник Константина Великого 40
Гартман Л. М. 211
Гаскэ А. 365, 366
Гаспаров М. Л. 386
Гевон, узурпатор, IX в. 27
Гегель Г., философ (1770–1831) 5
Геккель Г. Г. 226, 286, 329

Геласий I, римский епископ (492–496) 21, 208, 232, 333, 334, 380, 381, 383, 402
Генезий Иосиф, хронист, X в. 104, 111, 253
Генрих IV, король Франции (1553–1510) 360
Георгий Акрополит, великий логофет, XIII в. 198
Георгий Амартол, хронист, IX в. 48, 189, 191, 214, 229, 242, 243
Георгий монах, церковный писатель, IX в. 237, 238
Георгий Пахимер, писатель (1242 — ок. 1310) 28, 200, 201, 318, 319
Георгий Синкел, хронист, VIII–IX вв. 229
Герд Л. А. 424
Герман I, патриарх Константинопольский (715–730) 205, 207, 208, 211, 244
Герман II, патриарх Константинопольский (1222–1240) 345
Герман Мецкий, епископ, XI в. 200
Геро С. 236
Геродот, древнегреческий историк 65
Гийом де Вольпиано, реформатор церкви в Нормандии (ок. 960–1031) 295
Гипподамия, мифический персонаж 61
Глабер Р., средневековый хронист, XI в. 295
Глеб, русский князь, мученик († 1015) 11, 194
Гоар Ж., францисканец, литургист (1601–1654) 85, 346
Гоббс Т., философ (1588–1679) 356
Гогенштауфены, династия 306
Голубкин Ю. А. 358
Гонорий I, римский епископ (625–638) 235
Гонорий Августодунский, церковный писатель († ок. 1150) 311
Гонорий, римский император (395–423) 41, 42
Гонтран, король франков (542–592) 386
Гордиан, римский император (225–244) 167
Гордиенко Э. А. 126
Горчаков М. И., протоиерей 22
Грабар А., исследователь искусства 180, 181, 412, 413, 419
Грациан, император (375–383) 42, 170, 234
Грациан, канонист, XII в. 323, 333
Грибанов О., контрразведчик 406
Григорий I Великий, римский епископ (ок. 540–604) 211, 348
Григорий II, римский епископ (715–731), пвсевдо-Григорий 206, 207, 210–212, 215, 216, 218–222, 232, 233, 235, 238, 240–242, 379, 385
Григорий VII, римский епископ (1073–1085) 23, 194, 200, 310, 359
Григорий Асвеста, архиепископ Сиракузский, IX в. 256, 272, 291, 331
Григорий Богослов, Назианзин (ок. 330 — ок. 390) 54, 157, 169, 248–251, 278, 301, 336, 337
Григорий Нисский, епископ, богослов (ок. 355 — ок. 394) 417
Григорий Софист, XI в. 327
Григорий Турский 386
Григорий, сын Фотина, VII в. 218, 221
Григорий, экзарх Африки, VII в. 218
Гуго де Флавиньи, бенедиктинский монах, хронист (1065–1140) 295
Гуго Капет, король Франции (987–996) 38
Гуйар Ж. 211, 215
Гумберт, кардинал, XI в. 299, 300, 302, 306
Гуревич А. Я. 10, 311
Гучинская Н. О. 407

Д

Давид, ветхозаветный царь, пророк, «Новый Давид» 14, 20, 21, 26, 45, 64, 74–77, 84, 133, 143, 155–161, 164, 165, 175, 191, 204, 206, 213, 214, 228, 230, 236, 247, 254–269, 272, 279, 303, 334, 339, 340, 341, 344, 346, 354, 373, 396, 399, 400, 402, 403
Давид, сын императора Ираклия 83, 105
Дагрон Ж. 4, 7, 355, 404–425
Дан, персонаж Ветхого Завета 399
Даниил, пророк Ветхого Завета 64, 203, 237, 340, 393

Даниила, вдова, IX в. 271
Дарий, царь Персии (522–486) 65
Даррузе Ж. 390
Дауни Г. 180
Дворник Ф. 382
Дебре М., политик 406
Де Голль Ш., генерал 405, 406
Дежан М., посол 406
Делайе И. 198
Дель Медико Х. Е. 86
Демарат, царь Спарты, V в. до н. э. 65
Денисова Е. В. 11
Державин Н. 414
Десницкий А. 416
Дестунис Г. С. 85
Дестунис С. Ю. 85, 115
Деций, римский император (248–251) 167, 239
Диль Ш. 84
Димитрий Солунский, святой 257, 261, 265, 266, 269, 277, 278
Димитрий Хоматин, архиепископ Охридский, XIII в. 34, 315, 325, 336, 337, 345, 346
Диодор Сицилийский, историк, I в. до н. э. 285
Диоклетиан, римский император (284–316) 39, 181, 239
Диомид, святой, мученик 246, 247, 251, 343
Дионисий Александрийский, епископ, святой, III в. 420
Диотоген, пифагореец 33
Дмитриевский А. А. 316
Дмитрий Кидонис, церковный деятель, XIV в. 306
Долоцкий В. И. 321
Дольгер Ф. 50, 81, 189, 309
Домициан, римский император (81–96) 168
Досифей, патриарх Иерусалимский, впоследствии Константинопольский (1189–1191) 321
Достоевский Ф. М., писатель (1821–1881) 9, 22, 24, 421
Дружинин А. 420
Дружинин В. Г. 394
Дука Андроник, IX–X вв. 145
Дьяконов М. А. 414
Дюран Гийом, канонист, литургист (1230–1296) 333
Дюшен Л. 211

**Е**

Евагрий Схоластик, церковный историк, V в. 189
Евдоким, брат императора Льва IV 51, 107
Евдокия Макремболитисса, супруга императора Константина X 66–69
Евдокия, супруга императора Феодосия II 42, 199
Евдокия, супруга императора Василия I 27, 54, 58, 248, 250, 255, 258
Евдокия, Фабия-Флавия, первая супруга Ираклия 100
Евдокия-Епифания, дочь императора Ираклия 45
Евдоксия, супруга императора Аркадия 42
Евнапий Сардийский, философ, IV в. 190
Евномий, философ, IV в. 417
Евпрепиан, адресат Феодора Студита 244
Евсевий Кесарийский, епископ, церковный историк (ок. 260–339) 6, 13, 18, 31, 40, 133, 167, 171–182, 184, 188, 189, 203, 204, 360–363, 367, 375, 400, 417, 419
Евсевий Памфил 173, 400, 420
Евстафий Солунский, митрополит (ок. 1115 — ок. 1193) 314, 315, 318
Евстафий, патриарх Константинопольский (1019–1025) 295
Евтихий, патриарх Александрийский (933–940) 163
Евтихий, патриарх Константинопольский (552–565, 577–582) 147, 195, 385
Евтушенко Е. А., поэт 407
Евфимий, патриарх Константинопольский (490–496) 93, 94, 96, 112
Евфимий, патриарх Константинопольский (907–912) 143, 146, 254
Евфимий Сардийский, священномученик (ок. 840) 240, 242, 389
Евфимия, святая, мученица 53, 257

Егоров Д. Н. 358
Езекия, царь Ветхого Завета 213–215, 217, 225, 236
Елена, дочь Константина Великого 40
Елена, святая, мать Константина Великого, «Новая Елена» 66, 188, 189, 191, 198
Елизавета, супруга Аарона, дочь Иуды, персонаж Ветхого Завета 401
Елизавета, мать святого Иоанна Предтечи 401
Елизарова М. М. 397
Елисей, пророк Ветхого Завета 179, 252, 253, 267
Емилиан Кизический, митрополит, исповедник († 820) 252
Енох, персонаж Ветхого Завета 242
Епифаний Кипрский, епископ (367–403) 402
Епифания, дочь императора Ираклия 45
Ерохин Б. В. 424
Ефимов Н. Н. 414
Ефрем монах, хронист, XIV в. 251

**Ж**

Жан Колен, церковный писатель, XIV в. 349
Жансон де Сайи А., адвокат 404
Жерар Л. 211
Жюжи М., священник 368

**З**

Замвий, колдун, легендарный противник папы Сильвестра 191
Захарии ритора продолжатель 191
Захария, отец святого Иоанна Предтечи 401
Зенон, византийский император (474–475, 476–491) 42, 62, 65, 86, 93, 94, 98, 112, 199, 236, 375, 380
Зонина Л., писательница 407
Зосим, V в. 159, 170, 190, 234
Зоя Зауцена, IX в. 259
Зоя, дочь Константина VIII, императрица (1042) 39, 56, 62, 63

**И**

Иаков I, король Англии (1603–1625) 6
Иаков Варадаи, VI в. 440
Иаков, апостол, брат Господень 286, 322, 401
Иаков, патриарх Ветхого Завета 338, 396
Иван IV, великий князь (1530–1584) 415
Иванов С. А. 355, 383, 424
Игнатий (Лакрецкий), иеромонах, XVII в. 360
Игнатий I, патриарх Константинопольский (847–858, 867–877) 27, 281, 283
Иезекииль, пророк Ветхого Завета 419
Иероним Стридонский, епископ (ок. 342–420) 225
Иконников В. С. 414
Икономидис Н. 153, 155, 419
Илия, пророк Ветхого Завета 60, 179, 225, 247, 249, 251, 260, 264
Илларий Пиктавийский, епископ (ок. 316–367) 192
Иннокентий III, римский епископ (1198–1216) 310, 347
Иоанн Богослов, апостол 42, 168, 203, 400
Иоанн Дамаскин, богослов, гимнограф, VIII в. 217, 236, 237, 242, 379, 385
Иоанн I Златоуст, архиепископ Константинопольский (ок. 347–407) 64, 185, 186, 202, 262, 378
Иоанн II, патриарх Константинопольский (518–520) 97, 112
Иоанн IV Постник, патриарх Константинопольский (582–595) 296
Иоанн VI, патриарх Константинпольский (712–715) 101
Иоанн IX Агапит, патриарх Константинопольский (1111–1134) 195
Иоанн XI Векк, патриарх Константинопольский (1275–1282) 200
Иоанн Оксит, патриарх Антиохийский, XI в. 313
Иоанн XIX, римский епископ (1024–1032) 295, 296
Иоанн I Цимисхий, византийский император (969–976) 56, 146, 152, 197, 198, 275, 335–338, 383, 391
Иоанн II Комнин, византийский император (1118–1143) 66, 321, 344
Иоанн III Ватаци, никейский император (1222–1254) 59, 61, 198, 345

Иоанн IV Ласкарис, никейский император (1258–1261) 28
Иоанн V Палеолог, византийский император (1341–1391) 387
Иоанн Кантакузин, византийский император (1341–1354) 346
Иоанн Агиорит, афонский монах, хартофилакс 317
Иоанн Зонара, канонист († после 1159) 48, 66, 252, 324, 326
Иоанн Киннам, хронист, XII в. 305
Иоанн Лид, писатель (490 — ок. 565) 85
Иоанн Мавропод, византийский ритор, поэт, XI в. 154
Иоанн Малала, хронист (ок. 491–578) 112, 168, 189, 190, 204
Иоанн Никиуский, коптский епископ, VII в. 38
Иоанн Скилица, хронист, XI–XII вв. 66, 111, 146, 268, 298
Иоанн Транийский, епископ, XI в. 299, 300
Иоанн Халкидонский, митрополит, XII в. 322
Иоанн Хилас, митрополит Эфесский, XIII в. 287, 390
Иоанн Эфесский, церковный историк, VI в. 43, 44
Иоанн, препозит, X в. 102
Иоанн, трибун, VI в. 97
Иоанн (Рахманов), иеромонах 115, 411
Иов Иасит, церковный писатель, гимнограф, XIII в. 318
Иовиан, римский император (363–364) 183
Иона, епископ Орлеанский (ок. 760–843/844) 382
Иосиф I, патриарх Константинопольский (1266–1275, 1282–1283) 200, 318, 319
Иосиф Врингас, паракимомен, X в. 102
Иосиф Флавий, историк, I в. 226, 285, 286, 328, 329, 334, 337, 355, 356
Иосиф, митрополит Рязанский и Муромский (1674–1681) 360
Иосиф, мнимый отец Иисуса Христа 399, 400–402
Иосиф, патриарх Ветхого Завета 397, 399
Ипполит Римский, епископ, III в. 203
Ираклий Новый Константин, византийский император (641) 45, 47, 49, 104, 105, 107, 111, 141
Ираклий, византийский император (610–641) 14, 27, 38, 44–51, 55, 83, 100, 101, 104–106, 110, 141, 155, 160, 192, 194, 199, 204, 210, 216, 234–236, 243, 255, 275, 276, 375, 442
Ираклий, сын императора Константа II 47–49
Ираклона, византийский император (641) 46, 48, 49, 83, 100, 104, 105, 111, 141
Ирина, супруга императора Константина V 79
Ирина, супруга Льва IV 51, 107, 141, 199, 211, 240
Ириней Лионский, святой, епископ, II в. 385
Исаак I Комнин, византийский император (1057–1059) 32, 33, 297, 390
Исаак II Ангел, византийский император (1185–1195, 1203–1204) 317, 320, 321
Исаак, праотец Ветхого Завета 53
Исаврийская династия (717–802) 27, 50, 54, 63
Исаия, пророк Ветхого Завета 64, 339
Исидор Пелусиот, преподобный († 435) 288, 289
Исидор Севильский, архиепископ, церковный писатель (ок. 560–636) 333
Исидор, патриарх 374
Истрин В. М. 229
Иустин Философ, мученик, апологет, II в. 225, 239, 399

**К**

Казанский М. М. 425
Каиафа, первосвященник, I в. 214, 336
Калигула, римский император (37–41) 26
Кальвин Ж. 359
Кальдерон С. 175, 188
Камерон А. 170, 234
Канар М. 163
Кандидиан, комес, V в. 375
Кандинский В. В., художник 407
Канторович Э. 10, 78, 91, 311, 333
Капетинги, династия (987–1328) 44, 46, 109

Карл Великий, император (800–814) 342, 386
Каролинги, династия (751–987) 12, 44, 46, 57
Карпов В. Н. 28, 201
Каспар Е. 211
Кедорлаомер, персонаж Ветхого Завета 223
Кириак, патриарх Константинопольский (595–606) 99
Кирилл Александрийский, архиепископ (ок. 377–444) 226, 307, 376
Кирилл II 374, 394
Кирилл III, митрополит Киевский (1242–1281) 352
Кирилл (Гундяев), патриарх Московский 417
Кирилл-Константин, святой, равноапостольный (827–869) 26, 73, 74
Клавдий, римский император (10–54) 329, 334
Климент Александрийский, церковный писатель, III в. 227
Козлов Я. Н. 415
Козьма Индикоплов, путешественник, писатель, VI в. 229, 231
Комаров К. С. 358
Комарович В. Л. 10
Комбефис Франциск, доминиканец, богослов, XVII в. 191
Комнины, династия (1081–1185) 20, 27, 29, 57, 313, 315, 318, 389
Кондаков Н. П., историк искусства 86, 115, 371, 412
Кондратьев С. П. 171
Констант I, византийский император (337–350) 40
Констант II, византийский император (641–668) 46–49, 105, 106, 113, 141, 210, 215–217, 235, 376
Константин I Великий, император (306–337) 13, 14, 18, 20, 39, 40, 42, 45, 57, 66, 75, 89, 90, 92, 128, 133, 134, 136, 159, 163, 166–206, 209, 213, 219, 221, 232, 234, 241, 243, 244, 247, 256, 257, 261, 273, 274, 301, 303–306, 308, 311, 314, 316, 324, 331, 334, 351, 357, 360–363, 367–369, 372, 375, 393, 417, 420, 424, 438, 439
Константин IV «Погонат», византийский император (668–685) 47–49, 199, 200, 207, 209, 210, 215, 235, 375
Константин V Копроним, византийский император (741–775) 37, 38, 50, 51, 79, 83, 106, 204, 214, 238–240, 243, 262, 377
Константин VI, византийский император (780–797) 37, 50, 51, 59, 62, 106, 107, 111, 211, 244, 281
Константин VII Багрянородный, византийский император (913–959) 6, 19, 52–55, 63, 64, 79, 81, 83–85, 88, 89, 99, 103, 106, 108, 114, 115, 130, 139–141, 143, 148, 149, 160, 162, 183, 246–279, 304, 411
Константин VIII, византийский император (1025–1028) 27, 39, 55, 56, 62, 102, 282
Константин IX Мономах, византийский император (1042–1055) 56, 297, 301
Константин X Дука, византийский император (1059–1067) 64, 66–69, 327
Константин Кавасила, архиепископ, XIII в. 315, 336, 337
Константин Манассия, хронист, XII в. 342
Константин Наколейский, епископ, VIII в. 235
Константин Стилбей, церковный писатель, XIII в. 327
Константин, сын императора Василия I 53–55, 65, 106, 161, 196, 248–279, 288
Константин, сын императора Льва V 106
Константин, сын императора Феофила 81
Константина, дочь Константина Великого 40
Константина, супруга императора Маврикия 43
Констанций II, византийский император (337–361) 39, 40, 42, 58, 66, 85, 176–178, 180, 182, 189, 192, 203, 262, 346, 372, 375, 376, 378

Констанций Хлор, император (305–306) 66
Констанций, сын Константина X Дуки 66–69
Констанция, сводная сестра Константина Великого 39, 40
Копыленко М. М. 146, 275, 383
Косьма II, патриарх Константинопольский (1146–1147) 201, 316
Кофанов Л. Л. 30
Краутхаймер Р. 180, 181
Крачковский И. Ю. 76, 158
Крашенинников М. Н. 191
Кривошеин Н. И. 425
Кривушин И. В. 82, 185
Крисп, сын Константина Великого 40
Крум, болгарский хан, IX в. 101, 240
Ксеркс, царь Персии (521–465) 65
Кудрявский Д. Н. 364
Курганов Ф. А. 414

**Л**

Ланг Б. 355, 357
Ле Гофф Ж. 10, 311
Лев Великий, римский епископ (440–461) 385
Лев I, византийский император (457–474) 42, 62, 65, 86–92, 97, 98, 103, 107, 112, 199, 385, 389
Лев II, византийский император (474) 86, 97, 98, 112
Лев III Исавр, византийский император (717–741) 14, 18, 27, 37, 38, 50, 51, 53, 101, 113, 192, 194, 204–215, 218, 220, 222, 231, 232, 235, 238, 240, 242–245, 255, 290, 377, 379, 381, 385
Лев IV, византийский император (775–780) 37, 50–53, 59, 106–108, 113, 140, 141, 276
Лев V, византийский император (813–820) 32, 38, 59, 60, 81, 97, 113, 148, 194, 208, 214, 237, 241–244, 281, 377, 379
Лев VI, византийский император (886–912) 14, 19, 29, 31, 37, 38, 53–55, 57, 59, 60, 64, 65, 70, 88, 106, 110, 111, 138, 143–146, 148, 152, 153, 155, 158, 160–165, 169, 198, 200, 246–279, 281, 288, 294, 295, 309, 323, 328, 331, 332, 343, 371, 373, 392, 439
Лев IX, римский епископ (1049–1054) 299, 300, 302, 305, 306
Лев Охридский, архиепископ, XI в. 299
Лев Фока, брат императора Никифора 102
Лев, диакон 146, 275, 383
Лемерль П. 285, 408, 409, 412
Леонтий, святой, мученик 263
Леонтия, дочь императора Льва I 65
Либ Р. 180, 182
Либс-Эткинд Э. 407
Ливаний, ритор, IV в. 58
Лидов А. М. 126, 412, 430
Лингеталь З., фон 288
Лисовой Н. Н. 416
Литаврин Г. Г. 33, 64, 141, 146, 273, 275, 355, 383, 432
Лиутпранд Кремонский, епископ, X в. 62, 125, 161, 253, 256, 257, 267, 268, 305
Лициний, император (308–324) 39
Логинов А. В. 414
Лопарев Х. М. 128
Лопаткин М. 356
Лука, евангелист 400
Лукиан, императорский камердинер, III в. 420
Лурье В. М. 419
Лурье С. А. 407
Любарский Я. Н. 27, 39, 317
Людовик, король Франции (1214–1270) 193
Лютер Мартин, лютеранство 23, 357–359, 361
Люцифер Калабрийский, епископ, исповедник, IV в. 192

**М**

Маврикий, византийский император (582–602) 27, 43, 44, 63, 99, 104, 141, 195, 196, 199, 275
Магдалино П. 253, 267, 270
Маззарино С. 361
Макарий Анкирский, богослов, XIV в. 387
Макарий (Булгаков), митрополит 374, 394

Македонская династия (867–1056) 18, 27, 39, 53–56, 62, 63, 103, 143, 161, 188, 196, 246–278, 282, 288, 297, 445
Макиавелли Никколо, философ (1469–1527) 25, 36, 61
Маккавеи, ветхозаветная династия 224
Максенций, римский император (306–312) 39, 92, 181
Максим Исповедник, преподобный (ок. 580–662) 207, 210, 215–233, 236, 243, 290, 315, 379
Максим Хрисоверг, богослов, XIV в. 306
Максимин, император (286–305) 39, 66, 169, 239
Максимович К. А. 423
Манго К. 46, 131, 180–182
Манес, манихеи 236, 292, 401
Мануил I Комнин, византийский император (1143–1180) 29, 66, 314–318, 323, 328, 332, 342, 344, 389
Мануил II Палеолог, византийский император (1371–1425) 346
Мануил Мосхопул, церковный писатель, XIII–XIV вв. 29
Мария Магдалина, евангельский персонаж 184
Марк, апостол 322
Марк, патриарх Александрийский, XII в. 321
Маркел Акимит, святой, V в. 410
Маркиан нотарий, святой, мученик 307
Маркиан, византийский император (450–457) 42, 62, 86, 87, 111, 112, 199, 210, 385
Маркиан, сын Анфима 65
Маркопулос А. 254
Марру А. 408
Мартин I, римский епископ (649–655) 207, 215–218
Мартин, сын императора Ираклия 46
Мартина, вторая супруга императора Ираклия 38, 46, 141
Мартинаки, византийская семья 58, 63, 258, 259
Мартирий нотарий, мученик, святой 307
Марциал, магистр, V в. 87
Матфей I, патриарх Константинопольский (1397–1410) 387
Матфей Властарь, канонист, XIV в. 372
Матфей, евангелист 400
Матфей Флаций, историк, XVI в. 359
Маштакова А. Г. 223
Маэ Ж. П., филолог 223, 292
Медведев И. П. 4, 9, 132, 422, 424
Мезезий, убийца императора Константа II 215
Мелиоранский Б. М. 237
Мелитон Сардийский, епископ, III в. 203
Мелхиседек, царь и священник Ветхого Завета, священство по чину Мелхиседекову 8, 14, 18, 165, 175, 215, 219, 220, 222–234, 236, 244, 245, 279, 290, 310, 333, 334, 341, 354, 381, 385, 386, 397, 402, 403
Мельник К., контрразведчик 406
Менандр Протектор, хронист, VI в. 85
Меровинги, династия (конец V в. — 751) 44, 46
Метьюз Т. 131
Мефодий, патриарх Константинопольский (843–847) 199, 390
Мещерская Е. Н. 424
Милле Г. 412
Мильчина В. А. 10, 311
Милютенко Н. И. 11
Мина, патриарх Константинопольский (536–552) 271, 377
Мина, патрикий, VI в. 28
Мина, собеседник Максима Исповедника, VII в. 220
Мирковић Л. 419
Митрофан, епископ Константинопольский (306–326) 188
Михаил (Мудьюгин), архиепископ 358
Михаил I Рангаве, византийский император (811–813) 81, 101, 113, 240
Михаил II, византийский император (820–829) 37, 45, 50, 59, 60, 62, 81, 113, 242, 377
Михаил III, византийский император (842–867) 27, 40, 52, 58, 81–83, 103, 111, 140, 161, 253, 255, 266, 284, 293, 314, 342, 445
Михаил IV Пафлагон, византийский император (1034–1041) 56

Михаил V Калафат, византийский император (1041–1042) 56, 62, 343
Михаил VI, византийский император (1056–1057) 56
Михаил VII Дука, византийский император (1071–1078) 64, 66–69
Михаил VIII Палеолог, византийский император (1261–1282) 28, 200, 201, 204, 244, 313, 318, 374, 390
Михаил I Керуларий, патриарх Константинопольский (1043–1058) 20, 244, 280, 295–309, 312, 323, 390, 392
Михаил II Куркуас Оксит, патриарх Константинопольский (1143–1146) 344
Михаил III Анхиал, патриарх Константинопольский (1170–1178) 323
Михаил IV Авториан, патриарх Константинопольский (1208–1214) 345
Михаил I, патриарх Александрийский, IX в. 301
Михаил Атталиат, хронист, канонист, XI в. 32
Михаил Глика, византийский писатель, XII в. 246
Михаил Пселл, византийский писатель, XI в. 6, 39, 62, 64, 66, 343
Михаил Синадский, епископ, исповедник († ок. 821) 242
Михаил Солунский, архиепископ (1156–1157) 314
Моисей, патриарх Ветхого Завета 17, 35, 116, 117, 133, 134, 147, 148, 175, 187, 206, 213, 225, 226, 229, 237, 238, 267, 276, 285, 288, 290, 317, 339, 347, 354, 356, 396
Моммзен Т. 26
Моран Ж. 360
Муавия, халиф (661–680) 77
Муравьев А. В. 416
Мусин А. Е. 4, 5, 223, 414, 420
Мухаммед, пророк, VII в. 77
Мюнтер Г., художница 407

**Н**

Нафан, пророк Ветхого Завета 156, 339, 340, 400
Нектарий, архиепископ Константинопольский (381–397) 150, 151
Нерон, римский император (54–68) 168
Нерсесян А. 425
Несторий, архиепископ Константинопольский (428–431) 307, 419, 442
Никита Анкирский, митрополит, писатель, XI в. 314, 392
Никита Мидикийский, исповедник († ок. 824) 241
Никита Пафлагон, церковный писатель († 873) 163, 257, 287
Никита Стифат, богослов, XI в. 300, 327
Никита Хониат, хронист († 1213) 314, 320, 321, 332, 343, 344
Никита, брат императора Льва IV 51, 84, 107
Никита, митрополит Амасийский, X в. 392
Никифор I, патриарх Константинопольский (806–815) 41, 100, 241, 283, 391
Никифор I, византийский император (802–811) 19, 106, 214, 240, 282
Никифор II Фока, византийский император (963–969) 56, 95, 101–103, 146, 149, 196–198, 314, 335, 338, 391
Никифор Василиакис, богослов, XII в. 314
Никифор Григора, богослов, XIV в. 259, 260, 346
Никифор Каллист, хронист († 1350) 195
Никифор, брат императора Льва IV 51, 84, 107
Никодим Святогорец, монах (1749–1809) 198
Никол Д. М. 344
Николай I Мистик, патриарх Константинопольский (901–907, 912–925) 143–146, 155, 163, 164, 287, 373, 392
Николай I, римский епископ (858–867) 284, 293
Николай III Грамматик, патриарх Константинопольский (1084–1111) 313
Николай Кавасила, византийский писатель (ок. 1320 — ок. 1391) 349, 350
Николай Каннабос, самопровозглашенный император (1204) 343
Николай Мезарит, церковный писатель, XII–XIII вв. 267

Николай II, император Всероссийский (1868–1918) 415, 416, 418
Никольский К. 202
Нил, патриарх Константинопольский (1379–1388) 387, 391
Нифонт, архиепископ Новгородский 113
Нифонт, богомил, XII в. 316
Новиков Н. Е. 411
Новосельцев А. П. 64, 141, 273
Нора П. 24
Нума Помпилий, римский царь (715–672) 170

О
Озия, царь Иудейский 212–215
Олаф, король Норвегии (995–1030) 193
Оптат Милевский, епископ, IV в. 170
Ориген, церковный писатель, III в. 203
Орозий Павел, церковный писатель, IV–V вв. 167, 383
Ортон Ф. Л. 224
Осия Кордовский, епископ, IV в. 190, 192, 193, 378
Острогорский Г. А. 81, 84, 202, 211, 344, 371
Оттониды, династия 12, 305
Оффенштадт Н., журналист 421

П
Павел I, император Всероссийский (1796–1801) 26
Павел Исповедник, архиепископ Константинопольский (337–339, 341–342, 346–350) 307
Павел, апостол 35, 174, 180, 184, 186, 187, 192, 224, 225, 227, 230, 237, 242, 314, 350, 358, 381, 400, 402
Павел, сын императора Маврикия 45
Павлин Аквилейский, церковный писатель, VIII в. 386
Павлин пресвитер, автор жития Амвросия Медиоланского 149, 160
Павловский Г. 419
Палеологи, династия (XIII–XV вв.) 194, 198
Парамонова М. Ю. 11
Патлажан Э. 194, 313
Патрикий, магистр 97
Пашу Ф. 234
Пелоп, мифологический персонаж 61
Пертинакс, римский император 177
Петерсон Э. 362, 363, 366
Петр, патриарх Антиохийский, XI в. 299, 424
Петр, апостол 168, 169, 191, 206, 208, 212, 219, 220, 236, 296, 300, 304, 305, 353, 358, 380, 395
Петр Патрикий, магистр 28, 85, 86, 88, 90, 93, 95, 97–99, 102–105, 108
Петр Скарга, богослов (1536–1612) 360
Петр, сын императора Маврикия 45
Петр I, император Всероссийский (1672–1725) 417
Петр II, император Всероссийский (1715–1730) 417
Петруччи П. 299
Пиотровская Е. К. 229
Пипин Короткий, король франков (751–768) 74
Пирр, патриарх Константинопольский (638–641, 654) 106, 210
Питра Ж. Б., кардинал 337
Пифия, прорицательница 168
Плешков В. Н. 434
Плутарх Херонейский (ок. 45 — ок. 127) 65
Погорельский А. 414
Покровский Н. В., историк, археолог 96
Полиевкт Мелитинский, мученик, III в. 239
Полиевкт, патриарх Константинопольский (956–970) 146, 149, 335, 336, 338, 391
Поликарп Смирнский, епископ, II в. 239
Понтий Пилат, прокуратор 168
Порфирий (Успенский), епископ 230
Поснов М. Э. 169
Преуз Р. 358
Принцинг Г. 195
Прокл, архиепископ Константинопольский (434–447) 444
Прокопий Газский, церковный писатель (ок. 475 — ок. 528) 386
Прокопий Кесарийский, хронист († после 562) 195, 244, 282
Прохоров Г. М. 11
Псевдо-Даниил 243

Псевдо-Мефодий 243
Псевдо-Кодин, историк, писатель, XIV в. 84, 316, 346
Пульхерия, сестра императора Феодосия II 42, 62, 112, 199
Пушкин А. С. 26

**Р**

Глабер Р., средневековый хронист, XI в. 295
Радойчич С. 419
Рачинский Г. А. 369
Ревяко К. А. 226
Редин Е. К. 229
Рем, основатель Рима 162
Рикьер, французский святой, VI в. 38
Роберт Гвискар, норманнский конунг (1016–1085) 64, 68
Роберт Гроссетский, латинский богослов, XIII в. 349
Робеспьер М., политический деятель, XVIII в. 405
Роман I Лакапин, византийский император (920–944) 56, 106, 264, 391
Роман II, византйский император (959–963) 55, 64, 81, 102, 106, 110
Роман III Аргира, византийский император (1028–1034) 56
Роман IV Диоген, византийский император (1067–1071) 67, 69
Ромул, основатель Рима 162
Руфин, магистр, IV в. 143
Рязанов Э. А., режиссер 421

**С**

Саблуков Г. С. 76, 158
Савва Освященный, преподобный, VI в. 316
Савва В. И. 414
Савуков В. Д. 386
Садок, первосвященник Ветхого Завета 339
Салман, первый мусульманин-перс 76
Самона, родственник император Льва VI 145
Самуил, болгарский царь (997–1014) 297
Самуил, пророк Ветхого Завета 73, 74, 84, 254, 267, 339, 346, 349
Санстерр Ж. М. 363
Сантабарен, чародей, IX в. 161
Сартр Ж.-П., философ 407
Сатурнин, проконсул Африки, III в. 239
Саул, царь Израиля 14, 26, 73, 74, 214, 254, 255, 336, 339, 340, 349, 354
Святослав, киевский князь, XI в. 32
Святослав, смоленский князь, XIV в. 374
Север, римский император (193–211) 33, 177
Севир Антиохийский, богослов, VI в. 38, 187
Сергий I, патриарх Константинопольский (610–638) 45, 100, 105, 210
Сивак С. И. 126
Сигберт III, король Австразии (631–656) 386
Сигизмунд, бургундский король, мученик (516–524) 194
Сидоров А. И. 379
Сикель В. 111
Сильвестр I, римский епископ (314–335) 18, 20, 159, 188, 190, 191, 301, 303, 304, 306, 308, 311, 351, 360
Сильвестрова Е. В. 423
Сим, персонаж Ветхого Завета 225
Симеон Метафраст, хронист, X в. 66
Симеон Новый Богослов, святой (946–1021) 312
Симеон Солунский, архиепископ († ок. 1429) 57, 139, 186, 202, 350–352
Симеон, персонаж Ветхого Завета 398
Симон Д. 328
Симон М. 227
Симон Маккавей, персонаж ветхозаветной истории 224
Симон, волхв, противник апостола Петра 168, 191
Скалигер Юлий Цезарь, филолог (1484–1558) 229
Сметанин В. А. 423
Смирнов А. В., протоиерей 384, 398, 399
Смоктуновский И., актер 421
Созомен Эрмий, церковный историк, V в. 142, 150, 185, 189
Сократ Схоластик, церковный историк, V в. 185, 189

Солженицын А. И., писатель 407
Соловьев В. С., философ (1853–1900) 363, 369–370
Соловьева Л. А. 424
Соломон, царь, сын Давида 14, 64, 74, 75, 147, 152, 155, 158, 191, 254, 255, 268, 270–272, 317, 339, 340, 400
Солоухин В. В., писатель 407
Сорбалэ О. Г. 425
Сотирих Пантевген, богослов, XII в. 314
София, супруга императора Юстина II 43
Спатаракис И. 248
Сперат, мученик, III в. 239
Спиноза Бенедикт, философ (1632–1677) 356
Ставрокий, сын императора Никифора I 106
Сталь Ж., де 26
Старкова К. Б. 397
Старостин Д. Н. 191
Стефан I, патриарх Константинопольский (886–893), сын Василия I 53, 54, 65, 162, 294, 391
Стефан Новый, святой, VIII в. 238, 239, 240, 343
Стратановский Г. А. 65
Струве Бурхард, профессор Иенского университета, XVIII в. 361
Стурзо Л., священник 367
Сюзюмов М. Я. 383

Т

Табари, Абу-Джафар Мухаммед бен Даерир, хронист (838–923) 76
Тарасий, патриарх Константинопольский (784–806) 282, 283, 285, 390, 391
Теодорих Великий, король остроготов (ок. 454–526) 386
Тер Нерсесян С. 248
Тиверий, римский император (14–37) 61
Тиверий II, византийский император (578–582) 27, 43, 50–52
Тиверий, сын императора Константа II 47–49
Тиверий, сын императора Маврикия 44
Тиверий, сын императора Юстиниана II 27
Тилэ Ж., дю, секретарь французского парламента, XVI в. 180
Тимофеев М. А. 185
Тимофеева О. Г. 185
Тиридат III, армянский царь парфянского происхождения (287–330) 247
Тит Ливий, римский хронист (59–17) 25
Тит, римский император (79–81) 168
Тифтихоглу В. 328, 336
Тихомиров Л. А. 414, 419
Тихонравов Н. С. 398, 399
Толочко А. П. 274
Толстой И. И. 47–53
Толстой Н. Д. 423
Топоров В. Н. 11
Трайтингер О. 111
Тредголд В. Т. 72, 285
Трибониан, юрист († ок. 545) 195
Троицкий С. В, канонист 323, 372
Тубер П. 310, 382
Туманов К., духовный публицист 370

У

Уиттмор Т. 152
Умайяды (Омейяды), династия (661–750) 77
Умар ибн аль-Хаттаб, халиф († 644) 76, 77
Урия, персонаж Ветхого Завета 155
Успенский Б. А. 7, 415
Успенский Ф. И. 60

Ф

Фабия-Евдокия 45
Факунд Гермионский, епископ, VI в. 164
Фарина А. 175
Фауст, манихей 401
Фауста, супруга Константина Великого 39
Федо Г., де 24
Федосик В. А. 226
Федотов Г. П. 11, 416
Фекла, святая, мученица, I в. 184, 410
Феликс II, римский епископ (483–492) 380
Фемистий, ритор, IV в. 39, 408, 410
Феодор I Ласкарис, никейский император (1204–1222) 59, 198, 342–345

Феодор Ангел Дука, император Солунский (1224–1230) 345
Феодор Вальсамон, патриарх Антиохийский, канонист († 1203) 20, 34, 150, 175, 176, 298, 306–309, 312, 315, 318–338, 341, 344, 349, 351, 353, 354, 361, 372, 387, 389, 390, 417
Феодор Студит, игумен (759–826) 19, 214, 217, 237, 242, 244, 280–284, 288, 290, 294, 315, 316, 377
Феодор Скутариот, церковный историк, XIII в. 318
Феодор Чтец, церковный историк, VI в. 112
Феодора, дочь императора Максимина 66
Феодора, супруга императора Юстиниана 199
Феодора, супруга императора Феофила 27, 40, 199, 200
Феодора, дочь императора Константина VIII, императрица (1042, 1055–1056) 27, 39, 56, 62, 63
Феодорит Кирский, епископ, церковный писатель († 457) 142–145, 149–151, 169, 189, 379, 417
Феодосий, патриарх Константинопольский (1179–1183) 328
Феодосий I, византийский император (379–395) 41, 42, 142–144, 146, 149, 151–160, 162, 164, 165, 199, 209, 210, 373
Феодосий II, византийский император (408–450) 42, 62, 63, 89, 90, 92, 199, 375, 376, 385
Феодосий, брат императора Константина IV 47
Феодосий, сын императора Маврикия 27, 43, 44, 63
Феона, епископ Александрийский, III в. 420
Феостерикт, автор жития Никиты Мидикийского, IX в. 241
Феофан, протонотарий, IX в. 254
Феофан, хронист, IX в. 27, 32, 46, 48, 100, 105–107, 111, 112, 189, 196, 211, 240, 276, 281, 301, 342
Феофан (Прокопович), архиепископ 417
Феофано, супруга императора Романа II и Никифора Фоки 102, 149, 197
Феофано, супруга императора Льва VI 52, 60, 64, 148, 158, 196, 198, 200, 252, 258, 263, 264, 269, 331, 343
Феофил, византийский император (829–842) 27, 37, 50, 59, 60, 62, 81, 111, 130, 194, 200
Феофилакт Симокатта, византийский писатель, VII в. 25, 44, 195
Феофилакт, патриарх Константинопольский (933–956) 111, 391
Феофилакт, сын императора Михаила I 106
Филарет, сановник императора Ираклия 104
Филезак Ж., богослов 338, 349
Филепик Вардан 50, 51, 53
Филипп Араб, римский император (244–249) 167, 168
Филиппик, византийский император (711–713) 236
Филон Александрийский, философ, I в. 31, 148, 225, 385
Филосторгий, церковный историк, IV–V вв. 66, 177, 184
Филофей Коккин, патриарх Константинопольский (1353–1354, 1364–1376) 374
Филофей, автор «Клиторология» 55, 139
Фирсов С. Л. 418
Флавий Вегеций Ренат, писатель, IV в. 171
Флавий Далматий, IV в. 40
Флацила 199
Флоровский Г., протоиерей 418
Флоря Б. Н. 26, 355, 432
Флюзэн Б. 411
Фока, византийский император (602–610) 47–49, 99–101, 113, 195
Фома Клавдиопольский, малоазийский епископ, иконоборец, VIII в. 235
Фоссати, братья, реставраторы храма Св. Софии 152
Фотий, патриарх Константинопольский (858–867, 877–886) 8, 19, 29, 53, 54, 153, 161, 196, 247, 254, 257, 266, 271, 280, 281, 283–296, 309, 314, 323, 342, 369, 388, 391, 394
Франциск I, король Франции (1515–1547) 180

Фрезер Д. 11
Фрейберг Л. А. 411
Фюстель де Куланж Н. Д. (1830–1889) 364–367

**Х**

Хавкинс Е. Дж. В. 152
Хам, персонаж Ветхого Завета 227
Харитон, святой, мученик 239
Харун ибн Яхья, хронист, IX в. 126
Хархордин О. В. 22
Хессе И. Хр. 361
Хильдеберт I, король франков, сын Хлодвига (511–558) 386
Хин Танг Шу 25
Хлодвиг II, король Нейстрии и Бургундии (639–658) 386
Хлотарь I, король франков, сын Хлодвига (511–584) 386
Хрисохерий, глава павликиан, IX в. 251
Христофилопулу А. 47, 253, 344
Христофор, брат императора Льва IV 51, 84, 107
Хэлдон Дж. Ф. 103

**Ц**

Цезарь Бароний, кардинал, церковный историк (1538–1607) 359–361
Целестин I, римский епископ (422–432) 307
Целер, магистр, VI в. 96
Царевская Т. Ю. 126
Цукерман К. Б. 24, 424

**Ч**

Чекалов А. А. 244
Чертако Я. Л. 226
Чичуров И. С. 31, 411, 415

**Ш**

Шаль М., генерал 405
Шефатия, раввин, глава иудейской общины города Ории 272
Шлегель Ж. Л. 363
Шмеман А., протопресвитер 408, 419
Шмидт К. 34, 363
Шмит Ф И. 422
Шминк А. 290
Шрамм П. Э. 86, 311
Штайн Е. 81, 84, 85
Штендер Г. М. 126
Штокмайер П. 180
Штрауб И. 167, 175
Шукуров Р. М. 431

**Щ**

Щепкина М. В. 230

**Э**

Эдуард, король Англии, страстотерпец (960–979) 193
Экфант, неопифагореец 31
Элафий, викарий Африки, IV в. 170
Элесбаа, царь эфиопов 148
Элия Флацилла, первая супруга императора Феодосия I 199
Эннодий Павийский, епископ (773–521) 386
Эномай, мифический персонаж 61
Энсслин В. 111
Эрик, король Швеция (1120–1160) 193
Этельберт, король Восточной Англии (ок. 552–616) 386
Эткинд Е. Г. 407

**Ю**

Юлий Константин, IV в. 40
Юлиан, византийский император (360–363) 40, 58, 61, 65, 66, 87, 90, 169, 204, 408
Юлий Африкан Секст, церковный историк (ок. 160 — ок. 240) 400, 401
Юлия, дочь императора Августа 61
Юстин I, византийский император (518–527) 43, 86, 96–98, 112, 199
Юстин II, византийский император (565–578) 27, 43, 445
Юстиниан I, византийский император (527–565) 29, 30, 32, 35, 43, 85, 86, 97, 98, 103, 108, 112, 126, 132, 136, 147, 152, 158, 162, 187, 194, 195, 199, 204, 209, 210, 244, 247, 262, 270, 271, 274, 275, 283, 298, 323, 357, 371, 372, 375, 383–385, 418, 423, 442
Юстиниан II, византийский император (685–695, 705–711) 27, 51–53, 199, 200, 209

**A**
Ἀντωνιάδης Ε. 131
Ἀντωνόπουλος Π. 85
Abel A. 75
Abû'l Faraj Bar Hebraeus 47, 48
Adler A. 401
Agapetos Diaconus 31, 32, 57
Agathias 274
Agathonicum 374
Ahrweiler H. 9, 31, 256, 371
Aiello V. 190
Al-Azmeh A. 76
Alexander Monachus 185, 189
Alexander P. 269, 305
Alföldi A. 82, 87, 89
Alivisatos H. S. 372
Allatius 387
Allen P. 208, 210, 217, 218
Al-Makin 163
Amirav H. 434
Ammianus Marcelinus 87
Anastasios Sinaites 217
Andreus Agnellus Ravennatis 42
Anne Comnenos 317
Antonopoulou Th. 252, 257, 294
Appuhn Ch. 356
Arce J. 178
Arethas Caesareae 146, 162
Arnaldez R. 148, 226
Arnaud-Lindet M. P. 167
Arnold T. W. 75
Arquillière H.-X. 365, 383
Arranz M. 346
Astruc Ch. 292
Athanasios 376, 378
Auf der Maur H. 348
Auzépy M. F. 207, 238
Avramea A. 433
Aycock D. A. 223

**B**
Balibar E. 356
Bandy A. C. 85
Barberini 85
Barbey J. 44, 114
Bardy G. 223
Barnes T. D. 172
Basilius 31, 32, 57
Bastgen H. 214
Bauer A. 229
Baumstark A. 180, 187
Baynes N. H. 172
Bazzana A. 429
Beck H.-G. 31, 33, 89, 289, 371, 429
Bekker I. 27, 33, 38, 57, 59, 140, 148, 159, 246, 251, 342, 346, 390
Belke K. 434
Benveniste É. 10
Berkhof H. 363
Bernardi J. 169, 203
Bertelli C. 153
Bertolini P. 50
Bertrand J. 367
Betthausen B. 362
Bickerman E. 179
Bidez J. 39, 50, 87, 177, 184
Birrell J. 431
Blinzler J. 301
Bloch M. 10, 311, 342, 349, 353
Blum L. 356
Blum W. 31
Blumenthal U.-R. 299
Boehmer I. 357
Bollig J. 154
Bompaire J. 286
Bonamente G. 170, 172, 176, 187
Boor C., de 26, 27, 41, 189
Bousquet A.-J. 286
Bréhier L. 16, 342, 371, 430
Brightman F. E. 342
Brooks E. W. 43
Browne E. G. 75
Brubaker L. 205, 252
Bruun P. 179
Bryer A. A. M. 205
Budé G., du 33
Budge E. W. 47, 48
Bulst N. 295
Burckhardt J. 361, 362
Burgmann L. 31, 236
Bury J. B. 26, 44, 88

**C**
Calderone S. 172, 188
Callot O. 432
Cameron A. 87, 124, 170, 234
Canard M. 145
Canivet P. 77

Capasso B. 50
Caquot A. 74, 397, 398
Carlier J. 16
Caspar E. 200, 382, 385
Cassiodore-Jordanès 426
Cassius Dio 177
Cazelles H. 74
Cecaumenos 33
Chabot J. B. 27, 148
Chambry É. 65
Charles R. H. 38
Chauvot A. 386
Cheynet J.-Cl. 297
Chiesa P. 62
Čičurov I. 31
Ciggaar K. N. 267
Cirkoviç S. 428
Combefis F. 159, 191
Congourdeau M.-H. 350
Constantine Porphyrogenitus 39, 57, 79, 82, 86, 88, 91–93, 99, 103, 105, 115, 116, 141, 164, 171, 273, 326, 331, 343, 435
Constantinides Hero A. 316
Corippus Flauius Cresconius 87
Cormack R. 153
Corvisier A. 429
Cosmas Indicopleustes 229
Cothenet E. 65
Cumont Fr. 374
Cutler A. 153

**D**
Dain A. 29
Dal Covolo E. 176
Damiani Fonseca C. 382
Darrouzès J. 132, 155, 201, 282, 292, 295, 299, 314, 317–320, 327, 335, 344, 387, 389–391, 393, 435, 436
Dassmann E. 180
Dieten J. L., van 314
Del Medico H. E. 86
Delatte L. 31, 33
Delehaye H. 198
Delumeau J. 427
Demetrius Chomatianus 34, 325, 346
Demus O. 230
Depaule J.-C. 432
Der Nersessian S. 230, 248
Déroche V. 192, 400, 404, 429
Devreesse R. 217, 221
Dhondt J. 46
Diercks G. 176
Dieterich I. 310
Dindorf L. 112
Dindorf. W. 229
Dion Chrysostamos 33
Dobschütz E., von 267
Dölger F. J. 50, 81, 150, 166, 180, 189, 309, 317, 318, 370, 435
Dositheos Jerusalemensis 374
Downey G. 39, 180, 185
Drexl. F. 67, 298
Duchesne L. 211
Dufrenne S. 230
Dumézil G. 10, 223
Dummer J. 188
Dupont C. 170
Dupont-Sommer A. 397
Durand J. 412, 431
Dvornik Fr. 26, 170, 203, 287, 293, 367, 382, 383, 388, 408

**E**
Εὐστρατιάδης Σ. 401
Ebersolt J. 265
Ehrhard A. 149
Elia F. 433
Ellard G. 348
Elze R. 348
Ensslin W. 111
Ephraemi monachi 251
Epiphanius 226
Erdmann K. D. 150
Erpe T., van 163
Erpenius 163
Esbroeck M., van 198, 400
Eusebius Pamphili 133, 169, 173, 203
Eustathius Thessalonicensis 314, 318

**F**
Facundus Hermianensis 164
Failler A. 28, 201, 318
Farina R. 172, 175
Fatouros G. 244
Feissel D. 404, 428
Fishman-Duker R. 286
Flacellière R. 65

Flavius Vegetius Renatus 171
Flusin B. 55, 155, 162, 163, 278
Fögen M. Th. 31, 297
Folz R. 11, 194, 386
Förster R. 33, 39, 58, 87
Foss Cl. 179
Foster H. B. 177
Fotiou A. S. 28
France J. 295
Freitag J. 348
Friedberg E. 348
Fuhrmann H. 304
Fumaroli M. 361
Fusco F. 170, 187

**G**
Gaiffier B., de 42, 428
Gallagher C. 320, 323, 372
Garitte G. 196
Gautier P. 313, 314, 316
Geanakoplos D. J. 371
Gebhardt O., von 239
Georgius Codinus, Pseudo-Codinos 84, 113, 202, 325, 346, 351, 352
Genesios Iosephus 57, 59, 63, 104, 111, 113, 251, 253
Georgius Kedrenos 27, 159
Georgius Monachus 189, 191, 207, 214, 229, 242, 244
Georgius Monachus Continuates 59, 82, 140, 214, 241, 242, 268, 270
Georgius Pachymeres 28, 201, 318, 319, 390
Georgius Syncellus 229
Gerhardt D. 32
Germanos II 346
Gero S. 205, 236
Gerostergios A. 195
Giarenis I. 345
Giesey R. E. 179, 180
Ginzberg L. 158
Girardet K. M. 170, 173, 176, 193
Goar J. 70, 85, 127, 346, 350, 374, 436
Goleniscev W. 229
Gouillard J. 206, 208–215, 292, 314, 389
Grabar A. 42, 153, 180, 181, 412, 413, 430, 434
Gratianus 333
Gravier M. 358, 359
Grégoire H. 69
Grégoire de Nicée 192, 256, 272, 291, 328, 429
Gregorius Nazianensis 203
Gregorius Turonensis 386
Grierson Ph. 48, 50, 55, 106, 262
Grosdidier de Matons J. 252, 257, 294, 328, 332, 366
Grumel V. 155, 196, 258, 259, 282, 295, 299, 317, 335, 344, 389, 390, 436
Guérard L. 211
Guidi I. 14, 187–189
Guilland R. 105, 153
Guillou A. 412, 431
Guitard O. 75
Gundlach R. 346
Günther O. 385
Guran P. 278

**H**
Hackel S. 59
Hadot P. 32
Haldon J. F. 89, 91, 103, 205, 331
Halévy L. 177
Halkin F. 42, 258, 428, 435
Halpern B. 74
Hansen G. C. 65, 112
Harl M. 223, 397
Hartel W., von 192, 230
Hartog Fr. 365
Hase C. B. 146
Haury J. 195
Hausherr I. 27, 163, 295
Hawkins E. J. W. 152
Heikel I. A. 173
Heim Fr. 172
Heisenberg A. 59, 180, 198, 267, 345
Henry III P. 31
Henry R. 285
Herodote 65
Herrin J. 205
Hesse J. 361
Heusch L. de 61
Hilarius Pictaviensis 192
Hirth F. 25
Hocart A. M. 416
Holder-Egger O. 42
Holl K. 401, 402
Homburg R. 198

Horn S. H. 74
Horton F. L. 223–226
Hugo Flaviniacensis 295
Hunger H. 31, 33, 85, 317, 431
Hutter I. 278, 432

**I**
Ilbert R. 432
Ingham N. 11
Ioannes Antiochenus 44
Ioannes Cinnamus 66, 306
Ioannes Damascenus 217, 236, 237, 400
Ioannes Ephesinus 43
Ioannes Filesacus 338
Ioannes Lydos 85
Ioannes Malalas 112, 168, 189
Ioannes Skylitzes 33, 37–39, 53, 59, 62, 66, 111, 146, 149, 197, 253, 268, 275, 298, 336, 391
Ioannes Zonaras 33, 39, 53, 55, 66, 149, 159, 197, 252, 260, 298, 391
Ioannis Euchaitus 154
Iohannes Kantacouzenos 346
Irmscher J. 176, 362

**J**
Jaffé Ph. 299–301
Janin R. 53, 86, 88, 89, 102, 116, 117, 126, 251, 253, 254, 257, 266, 267, 277, 327, 436
Jenkins R. J. H. 60, 64, 141, 145, 163, 264, 266, 273, 303
Jernstedt V. 33
John of Nikiv 38
Jong F., de 76
Jonge M., de 384, 398
Joseph Flavius 226, 286, 356
Jugie M. 342, 369
Julianus Apostata 39, 87

**K**
Κουκουλές Φ. 70, 71, 436
Kaegi W. E. 362
Kalavrezou-Maxeiner I. 248, 249, 303
Kampers Fr. 386
Kaniuth A. 180, 182
Kantorowicz E. H. 10, 91, 311, 312, 333
Karlin-Hayter P. 58, 143, 162, 179, 254, 258, 259
Kazanski M. 430
Kazhdan A. 430
Kent J. P. C. 179
Keydell R. 274
Khitrowo B., de 128, 141, 267
Khoury R. G. 77
Kiesow R. M. 433
Kislinger E. 434
Kitzinger E. 303
Klauser T. 89, 170, 180
Kleinheyer B. 348
Klein R. 40, 177, 178
Kolb F. 150
Kotter B. 217, 236, 237, 400
Kötting B. 180
Krause H.-G. 302
Krautheimer R. 180
Kravari V. 430
Kroll G. 436
Kreidl-Papadopoulos K. 127
Krüger P. 435, 436
Kugener M. A. 69
Kuhn K. G. 397
Külzer A. 434
Kunkel W. 33, 289
Kunze M. 362
Kurtz E. 52, 67, 298

**L**
Labourt J. 225
Lackner W. 221
Lactancius 169
Lagarde P., de 154
Laiou A. E. 28, 431, 433
Lambton A. K. S. 76
Lamirande E. 348
Lang B. 355, 357
Laourdas B. 254, 266, 292, 342
Lassus J. 52
Laurent V. 28, 67, 201, 318, 319, 345, 346, 387, 388
Lazarev V. 230
Le Goff J. 10
Leach E. 223
Leclant J. 433
Lecler J. 365
Leclercq H. 71
Leeb R. 180, 182
Lefebvre J. 358

Lefort J. 430
Legrand Ph.-E. 65
Leib B. 317
Lemaire A. 74
Lemerle P. 28, 62, 238, 285, 292, 427–429
Leo Grammaticus 38, 82, 140, 215, 251, 270, 272, 328, 332
Leo VI 27, 29, 58, 60, 64, 149, 163, 251, 252, 257, 260, 269, 343
Leonis Diaconis 146, 267, 275, 383
Leroy M. 179
Lesêtre H. 65
Lesmüller-Werner A. 57
Levison W. 190, 304
Lewis A. W. 16, 36, 38, 42, 44, 46, 57, 109
Lewis B. 75, 76
Libanios 33, 39, 58, 87
Lindsay W. M. 333
Lippold A. 150
Liudprandus Cremonensis 62, 161, 253, 257, 268, 305
Lods E. 399
Lœnertz R.-J. 190, 303, 304
Loukaki M. 147
Lozano W. C. 431
Lucifer Calaritanus 176, 192
Luther 358
Luzzi A. 187, 198, 256

**M**

Μοσχωνας Θ. 252
Μενεβίσογλου Π. 345
Μεντβέντεφ Ι. 66
Μέντζου-Μειμαρή Κ. 258, 266
Maas P. 43, 286
MacCormack S. 87, 179, 253
Macrides R. 59, 198, 315, 316
Magdalino P. 29, 193, 254, 255, 257, 267, 269, 270, 414
Magdelain A. 382
Mahé J.-P. 223, 432
Mainstone R. J. 131
Maisano R. 244
Majeska G. P. 127, 132, 259, 260
Mango C. 46, 63, 92, 99, 110, 124, 126, 129, 131, 132, 152, 162, 180, 181, 264, 266, 275, 278, 285, 292, 303, 342, 431, 432
Mansi J. D. 47, 54, 101, 160, 211, 214, 217, 243, 255, 287, 301, 376, 377, 436
Manuel Mascopulos 29
Maraval P. 171, 239
Marc le Diacre 69
Marcus Eremita 226
Margoliouth D. S. 75
Markopoulos A. 31, 162, 199, 254–256
Martin A., von 362
Mateos J. 127, 199
Mathews T. F. 132, 266
Maximus Confessor 208, 210, 217, 218, 220, 221
Mayeur J.-M. 216
Mazal O. 230
Mazzucchi C. M. 28
Meineke A. 66
McCormick M. 88, 91, 92, 253
Meirinhos J. 412, 434
Mendels D. 286
Merisalo J. 434
Meslin M. 366
Meyendorf J. 371
Meyer Ph. 316, 435
Michael Attaliates 33, 298, 390
Michael Glykas 246, 374, 401
Michael Psellos 39, 62, 67, 68, 298, 343
Michel A. 71, 244, 342, 371
Michel le Syrien 27, 48, 148
Mihăescu H. 428
Miklosich F. 374, 393
Millet G. 230, 413
Mombritius B. 190, 303
Mommsen Th. 435
Mondésert C. 148, 226, 227
Moravcsik G. 64, 141, 162, 247, 253, 273
Mordek H. 302
Moreau J. 169
Morino Cl. 142
Morris R. 316
Morrisson C. 48, 50, 55, 67, 404, 427, 430
Motos E. 431
Müller I. 374, 393
Müller-Wiener W. 264
Muratori L. A. 42

**N**

Nadolski B. 348

Nasiłowski K. 348
Nau F. 196
Neibuhr B. G. 44
Nelson J. L. 84
Nelson R. 414
Nestori A. 172
Nicephorus Callistos 189, 195
Nicephorus Constantinopolitanus 41, 46, 47, 100, 101, 106, 110, 111, 113, 141, 241, 275
Nicephorus Gregoras 346
Nicetas Choniates 314, 321, 328, 332, 343, 344
Nicetas Paphlagon 27, 54, 57, 161, 247
Nicetas Stethatos 327
Nicholas Cabasilas 350
Nicholson R. A. 75
Nicol D. M. 342
Nicolet C. 432
Niebuhr B. G. 189
Niel B. 208, 210, 217, 218
Noailles P. 29
Noret J. 196
Nörr D. 33, 289

**O**

Oexle O. G. 152
Offenstadt N. 406
Ogorek R. 433
Oikonomidès N. 55, 60, 67, 110, 153–155, 164, 269, 310, 345, 430, 433, 437
Opitz H. G. 185, 188, 192
Optatus Milevitanus 170
Orosius 383
Ostrogorsky G. 81, 84, 305, 342–344
Ott L. 348

**P**

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς A. 149, 160, 344, 390
Πιτσάκης K. 320, 327
Ποτλῆς M. 30, 34, 139, 150, 201, 287, 293, 306, 308, 309, 315–317, 322, 324–329, 334, 336, 389, 437
Pacheco M. C. 412, 434
Palanque J.-R. 40, 85, 96
Papadopoulos J. B. 127
Paramelle J. 427
Paret R. 75
Parmentier L. 142
Pascal P. 370
Paschoud F. 159, 160, 170, 190, 234
Patlagean E. 194, 313
Paulus Orosius 167
Peeters P. 217
Pertusi A. 37, 116, 346
Petersohn J. 194
Peterson E. 172, 362
Petit L. 16, 125, 196, 345, 371
Petrucci E. 299
Philonenko M. 397–399
Philostorgius 177, 184
Philotheos Selymbriencis 374
Philpin de Rivière P. 166
Photius 254, 264, 266, 285, 286, 292, 342
Pietri Ch. 216
Pietri L. 216
Pinder M. 33, 252
Pitra J. B. 34, 315, 384
Plates D. 45
Podskalsky G. 203
Pohlkamp W. 190, 303
Polemis D. I. 198
Pouilloux J. 148, 226
Pourkier A. 402
Praechter K. 31
Preger T. 93, 132
Prinzing G. 31, 34, 136, 195, 346, 429
Procopius Caesariensis 195, 244, 282
Pseudo-Athanasius 227
Pseudo-Augustinus 175
Pseudo-Caeisarius 63
Pseudo-Chrysostomos 226
Pseudo-Symeon Magister 57, 161, 247, 251, 258, 260, 268, 272
Puech E. 226
Pullapilly C. K. 360

**R**

Ράλλης Γ. 30, 34, 139, 150, 201, 287, 293, 306, 308, 309, 315–317, 322, 324–329, 334, 336
Radulfius Glaber 295
Reichardt W. 400
Reinach Th. 356
Reiske I. I. 39, 171, 435
Renauld E. 39, 298

Reviron J. 382
Rey-Coquais J.-P. 77
Reynolds P. 295
Riant, comte 266
Richard J.-Cl. 177
Riché P. 205, 216, 430
Richter K. 348
Riedinger R. 210, 215
Robbe-Grillet A. 407
Robinson D. M. 50
Rösch G. 170
Rosenqvist J. O. 40, 401
Ruhbach G. 363
Rydén L. 72, 374, 401, 432

S
Στεφανίδης Β. Κ. 315, 371
Σάθας Κ. Ν. 64, 68, 253, 343
Sabar Sh. 303
Saitta A. 426
Salaville S. 218
Salmon P. 76
Salzman M. 272
Sanantoni A. 348
Sansterre J.-M. 172, 174, 363
Savinel P. 148, 226
Sawyer P. H. 84
Schamp J. 286
Scharf J. 288, 290
Schenkel H. 39
Scherrer J. 370
Schilling R. 366
Schlegel J.-L. 34, 363
Schminck A. 31, 288
Schmitt C. 34, 363
Schöll R. 436
Schopen L. 346
Schramm P. E. 86, 311
Schreiner P. 194, 433
Segond L. 340
Seston W. 40
Sevcenko I. 29, 31, 32, 164, 198, 278, 428, 432, 433
Shanks H. 74
Sickel W. 111
Silberman L. H. 397
Simitis S. 433
Simon D. 28, 33, 34, 195, 289, 317, 337, 429, 431, 433
Simon M. 223–225
Sirinelli J. 203, 223
Sirmond J. 217
Sivo V. 382
Ska J.-L. 223
Socrates 87, 185, 188
Soloviev V. 370
Sonntag Fr. P. 359
Sourdel D. 76
Souter A. 175
Sozomenus Salminius Hermias 142, 185
Spain Alexander S. 45
Spatharakis I. 248
Speck P. 316
Spinoza 356
Stadtmueller H. 137
Staël G., de 26
Starkhov O. 433
Starr J. 272
Stassinopoulou M. A. 434
Stein E. 40, 50, 81, 84, 85, 96
Stevens G. P. 320
Stockmeier P. 180, 182
Straub J. A. 167, 170, 172
Strube Chr. 126, 127
Strzygowski J. 229
Sturzo L. 367
Suso Frank K. 180
Svoronos N. 37, 389, 390, 429
Symeon Thessalonicensis 202

T
Τρωϊάνος Σπ. 289
Tafel G. L. E. 314, 318
Taubes J. 355
Themistios 39, 58, 426
Théodore Spoudée 217
Theodoretus Cyrus 142, 150, 170
Theodorus Anagnostes 65, 112
Theodorus Balsamon 30
Theodorus Studites 214, 217, 218, 244, 282, 316
Theophanes 27, 32, 37, 44–48, 52, 65, 100, 101, 106, 111–113, 140, 141, 188, 189, 196, 207, 211, 214, 215, 240, 243, 275, 276, 281, 342
Theophanes Continuatus 27, 37, 38, 45, 53, 54, 57, 60, 62, 63, 103, 246, 257, 328, 332, 343

Theophylactos Simokattes 26, 27, 44, 195
Theosteriktos 214, 241
Thiel A. 233, 380
Thiriet F. 429
Thomas J. 316
Thümmel H. G. 205
Thurn H. 37, 57, 268
Tiftixoglu V. 89, 308, 309, 312, 320, 324, 336, 337, 344
Tinnefeld F. 297
Tolstoy I. 33, 67–69
Tolstoy N. 423
Toubert P. 310, 382
Tougher S. F. 255
Toumanoff C. 370
Toynbee J. M. C. 177
Trahoulia N. 303
Treadgold W. T. 60, 72, 106, 199, 285
Treitinger O. 88, 111, 127, 150, 153, 328
Troizky S. 372
Tschizewskij D. 32
Tsolakes E. T. 33, 66, 298
Turcan R. 92
Turdeanu E. 197

U
Uglione R. 176
Underwood P. A. 230
Uthemann K.-H. 217

V
Valet F. 430
Vasiliev A. A. 126, 163
Vauchez A. 194, 200, 205, 216, 430, 436
Vaux R., de 74
Vavrinek V. 188
Veglery A. 67
Veijola T. 74
Venard M. 216, 430, 436
Vérilhac A.-M. 426
Verpeaux J. 84, 325
Verraken P.-P. 348
Vittinghoff F. 170
Vodoff V. 193
Vogel C. 348
Vogt A. 27, 79, 82, 115, 116, 121, 123, 163, 295, 326, 343
Vranoussi E. L. 197

W
Waal A., de 166, 180
Wallis Budge E. A. 227
Walter Chr. 342, 344
Walz A. 359
Warmington E. H. 329
Wassiliewsky V. 33
Weber H. 346
Weinreich O. 180, 182
Weintraub W. 32
Werner K. F. 194
Westerink L. G. 146, 155, 163, 254, 282
Whittemore Th. 48, 106, 152
Wickhoff Fr. 230
Will C. 299–302
Winkel H.-J. 32
Winkelmann F. 169, 173, 175, 176, 188
Wirth P. 26, 27, 189
Wolinski J. 65
Wolska-Conus W. 229
Wood I. N. 84
Wortley J. 195
Wuttke G. 223

X
Χριστοφιλοπούλου Αι. 47, 48, 50, 54, 93, 101, 111, 253, 273, 343, 344
Χρήστου Π. 243
Xydis S. G. 127

Z
Zacos G. 67
Zakythènos D. A. 259, 431
Zanetti U. 187
Zangemeister K. F. 383
Zelzer M. 193
Zepos J. & P. 33, 64, 155, 282, 288, 289, 291, 293, 317, 318, 327, 437
Ziegler A. W. 371
Ziffer G. 401
Zink M. 433
Ziwsa C. 170
Zosimus 159, 160, 170, 190, 234
Zuckerman C. 404
Zycha J. 401

# Предметно-географический указатель

**А**
Абидос, г. 100
Августей, зал императорского Дворца в Константинополе 79, 94, 105, 116, 120, 121
Августеон, площадь в Константинополе 90, 118–121, 124, 126, 129, 131, 134
Акведук, Константинополь 119
Акрополь, Константинополь 119
Александрия, г. 293, 304, 321
Алжир 405, 406
Амастрий (Амастрианон), площадь в Константинополе 70, 119
Анатолийская фема 48, 70, 101
Англия 6, 10, 11, 13, 193, 386
Анкирский собор (314) 334, 335, 338
Антиохийский собор (341) 310, 324
Антиохия, г. 293, 304
«Антифотиевский» собор в Константинополе (Игнатиевский, VIII Вселенский, Разбойничий Константинопольский) (869–870) 287, 375, 388
Апулия, провинция в Италии 297
Арабы, арабское завоевание 30, 45, 62, 76, 78, 102, 145, 163, 197, 204, 216, 218, 221, 252, 271, 284, 291, 321
Армения, армяне 76, 247, 291, 292, 322
Артополия, квартал в Константинополе 119
Афон 197, 314
Афонская лавра 316, 410
Африка, префектура 40, 45, 170, 216, 218
Афродисиада, г. 43

**Б**
Багдад, г. 78, 145, 292
Беневенто, г. 302
Болгария, болгары 101, 240, 257, 275, 292, 297, 345, 347
Большой триклиний императорского Дворца, Константинополь 90, 93, 94, 96
Босфор 102, 119, 134
Британия 40
Букингемский дворец 139

**В**
Вассу, Та Вассу, район Константинополя 343
Великая Моравия 292
Венецианский квартал, Константинополь 119
Версаль 139
Версиникия, г. 101
Визия, провинция 216
Вифиния, провинция 191, 300
Владимирский собор (1274) 352
Влахернские ворота, Константинополь 118
Влахерны, квартал Константинополя 118
Вона, дворец в Константинополе 258, 260, 261, 263, 264
Ворота Св. Емелиана, Константинополь 134
Восток, префектура 40, 41, 44
Восточный Иллирик, префектура 40, 45
Врата Св. Софии:
Красные врата 134, 136, 351
Святые врата 134, 145, 348
Царские врата 135, 144, 147
Вселенский собор, второй, в Константинополе (I) (381) 199, 210, 293, 307, 308, 322
Вселенский собор, первый, в Никее (I) (325) 174, 186, 199, 210, 351
Вселенский собор, пятый, в Константинополе (II) (553) 199, 210
Вселенский собор, седьмой, в Никее (II) (787) 199, 211, 214, 217, 240, 243, 280
Вселенский собор, третий, в Эфесе (431) 199, 307, 375
Вселенский собор, четвертый, в Халкидоне (451) 199, 202, 210, 293, 306–308, 322, 385, 389
Вселенский собор, шестой, в Константинополе (III) (680–681) 47, 199, 207, 208, 210, 213, 375
Вуколеон, дворец в Константинополе 118, 264

**Г**
Галата, квартал Константинополя 119
Галатия 300
Галлия, префектура 40, 87, 90
Генуэзский квартал, Константинополь 119
Гераклея, провинция 97, 100
Германикея, г. 103
Германия 5, 362
Гимиариты, народность 148
Греция 30, 31, 71, 298, 421

**Д**
Далмату, квартал Константинополя 118
Дафны, дворец в Константинополе 105, 117, 276, 438, 439
Двукратный, или «Фотиевский», Константинопольский собор (879–880) 19, 54, 161, 284, 287, 288, 293, 296, 301, 375
Девтерон, квартал Константинополя 118
Дельфакс, часть императорского Дворца, Константинополь 98, 112
Дижон, монастырь Сан-Бенин, Франция 295
Диррахий, г. 315, 336

**Е**
Евдом (Евдомон, Гебдом, Гебдомон), армейский плац в Константинополе 86, 87, 91, 95, 98–103, 105, 107, 108, 112
Евреи, Ветхий Завет, иудаизм, иудаизантность 6–9, 11, 14–17, 20, 26, 28, 35, 36, 50, 64, 71, 73–76, 78, 84, 118, 133, 136, 140, 147, 148, 151, 158, 159, 165, 168, 172, 186, 191, 202, 204, 206, 212–214, 221, 223–227, 230, 232, 234–236, 238, 239, 252, 254–257, 267, 271, 272, 276, 285–287, 291, 294, 298–300, 303, 318, 328, 329, 331, 334–336, 338–340, 342, 347–349, 353–356, 362, 373, 384, 393, 396–403
Египет 218
Елевтерия, или гавань Феодосия, Константинополь 119
Елевтеру, квартал Константинополя 118
Елениане, квартал Константинополя 88, 89, 119
Еленополис, г. 176

**Ж**
Железные врата Халки, Константинополь 129

**З**
Западная Европа 8, 12, 16, 20, 21, 32, 36, 38, 41, 57, 71, 74, 114, 150, 190–192, 194, 200, 202, 203, 206, 208, 212, 217, 220, 234, 284, 293, 296, 299, 300, 302, 304, 306, 309–312, 323, 333, 334, 338, 342, 347, 349, 353, 357, 360, 362, 363, 366, 368–370, 373, 378, 380, 382, 386, 393, 401–403, 424
Зевксиппа термы и портик, Константинополь 270
Золотой Рог, бухта Константинополя 118, 119, 251, 269
Золотые Ворота Константинополя 88, 89, 92, 99, 101, 102, 118, 246

**И**
Иверский монастырь, Афон 197
Иена, г. 361
Иерея, г. 102, 243, 251
Иерусалим, Иерусалимский патриархат 15, 64, 140, 173, 180, 182, 192, 204, 223, 225, 229, 244, 285, 286, 293, 304, 321, 322, 356, 442
Иерусалимский храм 147, 158, 168, 206, 207, 212, 213, 270–272, 285, 397, 401
Израильское царство, Израиль Ветхого Завета 73, 74, 84, 156, 300, 339, 397–399, 414
Икония, г. 145
Иконоборческий собор в Иерее (754) 238, 243, 377
Императорские ворота, Константинополь 118
Ипподром в Константинополе 44, 69, 86, 90, 93, 98, 100, 104–109, 111, 112, 119, 130, 138, 147, 264, 277, 281, 330
Исаврия, провинция 410

Ислам 11, 16, 75–77, 217, 288, 320, 361
Испания 40
Италия 40, 44, 216
Иудейское царство, колено Иудино 74, 339, 396-403

**К**
Кабилы, горы 405
Калабрия, провинция в Италии 297
Каллиникон, г. 159
Кампань, провинция в Италии 208
Каппадокия, Каппадокийская фема 70, 102, 239, 300
Карфаген, г. 45, 239
Карфагенский собор (419) 34, 324, 325
Кафизма, императорская ложа на Ипподроме 95, 97, 440
Кенургий, часть императорского Дворца в Константинополе 54, 121, 255
Киев, Софийский собор 231
Киликия, провинция 410
Кинегион, квартал Константинополя 119
Киру, квартал Константинополя 118
Клермон-Ферран, г. 365
Консистория, часть императорского Дворца, Константинополь 13, 90, 94, 117
Константина императора стены, Константинополь 118, 119
Константинопольский собор (536) 377
Контаскелион, гавань Константинополя 119
Ксилокерские ворота, Константинополь 13, 118
Ксиролоф, форум Аркадия в Константинополе 70, 118
Кубикуларии, палата кубикулариев, Константинополь 97, 116
Кумран 397

**Л**
Лазика 216, 274
Лаон, г. 405
Латеранский собор (649) 216
Латинская империя 300
Леомакеллион, квартал Константинополя 119
Ликос, р., Константинополь 118, 119
Лион, г. 409
Лихни, зал императорского Дворца, Константинополь 125

**М**
Магнавра, зал императорского Дворца в Константинополе 131, 277, 328, 331, 332
Мадита, митрополия 389
Мамы дворец, Константинополь 240
Манганы, дворец, Константинополь 119
Маркиана колонна, Константинополь 119
Меса, главная улица Константинополя 70, 99, 102, 118, 119, 124
Метаторий, храм Св. Софии, Константинополь 80, 89, 126–132, 144, 145, 262
Милан, г. 142, 146, 150, 151, 311
Милий, Константинополь 119, 124
Миры Ликийские, г. 315
Мраморное море (Пропонтида) 102, 118–121

**Н**
Назарет, г. 191
Нанси, г. 365
Неорион, квартал Константинополя 119
Никейская империя 345
Никомидия, г. 166, 177, 188, 189, 303
Новгород Великий, церковь Св. Феодора 223, 231, 406
Норвегия 193

**О**
Октагон, зал императорского Дворца, Константинополь 117, 120, 121
Онопод, зал императорского Дворца, Константинополь 117, 120, 121
Орлогий храма Св. Софии, Константинополь 79, 90, 103, 124, 126, 134
Отранто, г. 297
Охрида, г. 297

**П**
Палестина 216

Паннония 40
Париж, г. 5, 6, 404, 407–409
Патмос, о-в 168
Пемпта ворота, Константинополь 118
Пера, район Константинополя 119, 306
Перама, квартал Константинополя 119
Перамские ворота, Константинополь 119
Персия 45, 65, 85, 117
Петрион, квартал Константинополя 119
Пиги, квартал Константинополя на северном берегу Золотого Рога 119
Пиги, район Константинополя у Золотых Ворот 102
Пигийские, или Силиврийские, ворота, Константинополь 118
Пизанский квартал, Константинополь 119
Платейские ворота, Константинополь 119
Полиандрийские, или Ресийские, ворота, Константинополь 118
Понт 300
Портик Домнина, Константинополь 119
Портик Троады, Константинополь 99
Префект Константинополя 89, 90, 94, 103, 200
Пропонтида (Мраморное море) 118, 119
Псамата, квартал Константинополя 118
Пятиградие, Пентаполис 218

**Р**

Равенна, церковь Св. Иоанна Богослова 42
Регийские ворота, Константинополь 118
Рим, г. 5, 12, 20, 23, 24, 30, 40, 44, 61, 92, 109, 166–168, 170, 182, 185, 188, 191, 201, 203, 204, 208, 210–212, 216, 219–221, 233, 280, 284, 287, 292–296, 298–303, 305, 322, 347, 360, 366, 367, 380, 382, 390, 403, 406, 410, 419, 442
Римская империя 85, 169, 203, 232, 274, 296, 310, 408, 444
Романа св. ворота, Константинополь 118
Россия, Русь 5, 7, 22, 24, 26, 32, 193, 194, 202, 230, 231, 360, 370, 403, 406–410, 414–416, 418, 419, 421

**С**

Салим, библейский г. 223
Святой колодезь в храме Св. Софии, Константинополь 127, 129, 134, 137
Селимбрия, г. 87
Сенат, сенаторы в Константинополе 27–29, 37, 38, 42, 43, 45, 62, 69, 70, 79, 87, 89–91, 93, 94, 96–98, 100, 101, 104, 105, 107, 108, 110–112, 119, 127, 128, 144, 145, 170, 178, 179, 218, 259, 261, 263, 265, 273, 304, 382, 388
Сигма, квартал Константинополя 118
Сики, квартал Константинополя 119
Синод патриарший, его определения и акты в Константинополе 66, 155, 216, 273, 292, 313, 315–317, 321, 335, 344, 389–391
Сиракузы, г. 215, 252, 271
Сихем, библейский г. 225
Сицилия, о-в 231
Солунь (Фессалоники), г. 132, 142, 159, 160, 181, 257, 315
Софианы, порт Константинополя 100, 119
Спарта, г. 65
Ставрион, квартал Константинополя 119
Стиру-Церу, Та Стиру-Церу, район Константинополя 253
Схолы, квартал в Константинополе и отряд императорской гвардии 70, 79, 87, 89, 90, 95–97, 105, 117, 124–126, 129, 134, 277, 330, 439, 444

**Т**

Тетрапилон, площадь в Константинополе, форум Константина 70, 119
Тефрика, г. 103
Трибунал XIX аккувитов, часть императорского Дворца, Константинополь 98, 105, 125, 129, 134, 239
Тридентский собор (1545–1563) 359
Триклиний XIX аккувитов, часть императорского Дворца, Константинополь 70, 93, 97, 98, 105, 107, 108
Триклиний императорской ложи, часть императорского Дворца, Константинополь 95

Триклиний Кандидатов, часть императорского Дворца, Константинополь 117
Триклиний Схол, часть императорского Дворца, Константинополь 134
Троянская война 57
Трулльский собор, Пято-шестой Вселенский собор в Константинополе (691–692) 150, 195, 199, 293, 322, 323, 326, 329, 389
Турки, турецкое нашествие 30, 273, 313

**Ф**

Фавор, гора 227
Феодосия императора стены, Константинополь 118
Феодосия Св. ворота, Константинополь 119
Филадельфий (Филадельфион), площадь в Константинополе 70, 119, 441
Филистимляне 73
Флорентийский собор (1438–1445) 306
Форум Быка (Forum Bovis) в Константинополе 70, 119
Форум императора Аркадия в Константинополе 70, 118, 253
Форум императора Константина в Константинополе 70, 89, 102, 119
Форум императора Феодосия в Константинополе 70, 119
Форум Стратегия в Константинополе 119
Форум Тавра, Бычий форум (Forum Tauri) в Константинополе 70, 119
Фракия 216
Франция 5, 10, 36, 46, 179, 193, 311, 360, 364, 365, 404, 406, 408–411

**Х**

Хазария 79, 273
Хазары 26, 28, 35, 79, 273
Халки, Бронзовые ворота императорского Дворца в Константинополе 70, 126, 129, 131, 134, 206, 207, 445
Халкидон, г. 199, 251
Халкидонский собор 210, 293, 306, 308, 385, 389
Халкопратия, район в Константинополе 207
Харисийские (Адрианопольские, харисос) ворота Константинополя 101, 118
Хеврон, г. 339
Херсонес, г. 216
Хрисотриклиний, тронный зал в императорском Дворце, Константинополь 70, 116, 120, 121, 129, 133, 268, 276, 277

**Ц**

Церкви и монастыри Константинополя
Бесплотных сил (Асомати) 148
Богородицы Авраамитов монастырь 102
Богородицы Кехаритомени, церковь 316
Богородицы на Форуме, церковь 102–103
Богородицы во Влахерне, церковь 118, 331
Богородицы в Халкопратии, церковь 119, 207
Богородицы Одигитрии; Эвергетис, монастырь Богородицы 119, 316, 327
Всех Святых 183, 260, 261, 262, 264
Св. Льва придел храма Всех Святых 262
Св. Николая придел храма Всех Святых 262
Св. Феофано придел храма Всех Святых 262
Св. Андрея 118
Св. Апостолов 119, 180–183, 234, 258, 259, 261
Св. Диомида, монастырь 246, 247, 251, 268, 269
Св. Евфимии в Петрионе, монастырь 53, 254, 257
Св. Георгия в Манганах 119
Св. Илии в Петрионе 251
у дворца в Пиги 251, 258
Св. Иоанна Крестителя на Евдоме 88, 99
у Золотых Ворот 89
в Студийском монастыре 118, 281, 316, 387
Св. Ирины 119, 155

Св. мчч. Карпа и Папия 88
Св. Константина у цистерны Вона (церковь и монастырь) 258, 260, 261, 263, 264
Свв. Козьмы и Дамиана монастырь 254
Липса монастырь 118
Мирейон 119
Св. Михаила придел в церкви этого монастыря 254
Св. Михаила в Стиру 253
в Состенионе 161, 253
Пантократора монастырь 119
Св. Софии, Великая церковь 15, 17, 70, 79, 80, 82, 83, 86, 90, 95, 96, 98–109, 112–115, 119, 124–141, 146–148, 151, 154, 155, 158, 161, 164, 187, 194, 195, 245, 262, 267, 268, 273–276, 284, 294, 313, 314, 330, 332, 390, 438–445
Свв. Сергия и Вакха 247
Св. Феодора 119
Хора (Карие-Джами), монастырь 118
Церкви придворные
Богородицы, придел рядом с церковью Св. Троицы 116
Богородицы Фарской 100, 251, 264–266, 267, 268, 276, 277, 342
Св. Илии, придел Богородицы Фарской 251, 264, 266
Св. Димитрия 265, 266, 277
Новая церковь 143, 250, 251, 263, 266, 268–272, 275, 277
Богородицы придел Новой церкви 268
Св. Стефана, придел Новой церкви 100, 105, 116, 117, 266, 267, 276
Св. Михаила, придел Новой церкви 251, 265
Св. Николая, придел Новой церкви 268
Св. Петра 265
Св. Феодора, придел Новой церкви 70, 116
Св. Апостолов, у триклиния Схол 126, 277
Спасителя, в Халки 117, 207
Св. Троицы 116
Христа в Халки 326, 328
Циканистирий, придворный конный манеж, Константинополь 270
Цистерна Аспара, Константинополь 119
Цистерна Аэция, Константинополь 118
Цистерна Василика, Константинополь 119
Цистерна Св. Мокия, Константинополь 118

**Ч**
Чехия 193

**Ш**
Швеция 193
Шемариз, крепость в Лазике 216

**Э**
Эдесса, г. 27, 117, 148, 207
Экскувиты, корпус дворцовой стражи, Константинополь 96, 117, 126, 276
Эфес, г., базилика Св. Иоанна 195, 307, 376, 442
Эфесский («Разбойничий») собор (448) 375

## Указатель библейских цитат

Быт. 3: 4 238
Быт. 14: 18 219, 227, 228
Быт. 14: 18–20 223
Быт. 22: 1–19 53, 295
Быт. 26: 16–18 339
Быт. 49: 8–10 397

Исх. 6: 23 401

Исх. 19: 6 15, 300
Исх. 19: 7 339
Исх. 20: 25–32 339
Исх. 29: 5 15
Исх. 31: 1–5 206
Исх. 34: 14 15

Лев. 9: 23 147
Лев. 16: 32 339

Чис. 21: 8–9 213, 214

Суд. 16: 17 64

1 Цар. 8: 7 355
1 Цар. 9: 16 73, 339
1 Цар. 9: 23–24 254
1 Цар. 10: 1 339
1 Цар. 10: 1–13 336
1 Цар. 10: 6 73, 340, 349
1 Цар. 11: 15 73
1 Цар. 13: 7 224
1 Цар. 14: 35 340
1 Цар. 15: 1 339
1 Цар. 15: 17 339
1 Цар. 18–19 214
1 Цар. 21–22 158
1 Цар. 22: 17–19 214

2 Цар. 2: 4 339
2 Цар. 2: 7 339
2 Цар. 3: 39 339
2 Цар. 4: 14 340
2 Цар. 5: 17 339
2 Цар. 5: 3 339
2 Цар. 6: 13–20 340
2 Цар. 6: 18 341
2 Цар. 7: 8–16 396
2 Цар. 7: 13–16 74
2 Цар. 8: 18 340
2 Цар. 11–12 156
2 Цар. 24 158

3 Цар. 1: 34 339
3 Цар. 1: 39 339
3 Цар. 1: 45 339
3 Цар 6: 14 224
3 Цар 6: 17 224
3 Цар. 10: 23 64, 254

4 Цар. 2: 1–14 252
4 Цар. 2: 11–14 267
4 Цар. 18: 4 213

2 Пар. 26: 16–20 213

Пс. 2: 7 340
Пс. 2: 7–8 224
Пс. 14: 7 224
Пс. 21: 10–11 64
Пс. 25: 12 309
Пс. 44: 12 64
Пс. 49: 2 64
Пс. 50 156
Пс. 70: 6 64
Пс. 89: 5 74
Пс. 109 230
Пс. 109: 1–4 224
Пс. 118: 25 143
Пс. 118: 46 212, 272, 291
Пс. 118: 137 195
Пс. 131:11 396
Пс. 132 339, 342
Пс. 134: 13 283

Притч. 8: 15 38

Ис. 6: 3 202, 444
Ис. 49: 1 64
Ис. 49: 7 64

Иер. 30: 21 224
Иер. 1: 5 64

Иез. 16: 7 64
Иез. 44: 1–4 419

Дан. 2 203
Дан. 6: 3 64
Дан. 7 203
Дан. 8: 23–25 237
Дан. 9: 26 340

Наум. 1: 2 15

Сир. 45: 18 339

Сир. 45: 19 341
Сир. 46: 16 339

1 Мак. 14: 41 224

Мф. 1: 15–16 400
Мф. 16: 18–19 300
Мф. 18: 18 13
Мф. 18: 20 237
Мф. 22: 21 11, 192, 378
Мф. 28: 18 369

Мк. 11: 27 271
Мк. 12: 17 378
Мк. 12: 41 271
Мк. 12: 41–44 271
Мк. 13: 1–2 271

Лк. 1: 36 401
Лк. 3: 23–24 400
Лк. 4: 18 339
Лк. 12: 32 64, 358
Лк. 20: 1 271
Лк. 20: 25 378
Лк. 21: 1–4 271
Лк. 21: 5 271
Лк. 21: 5–6 271
Лк. 21: 37 271

Ин. 3: 16 108
Ин. 6: 15 400
Ин. 8: 12 154
Ин. 11: 47–53 336
Ин. 15: 26 350
Ин. 16: 7 350
Ин. 18: 14 336
Ин. 19: 10–11 379
Ин. 20: 19 154
Ин. 20: 21 154
Ин. 20: 26 154

Деян. 10: 38 339
Деян. 4: 27 339

1 Пет. 1: 1 300
1 Пет. 1: 2 300
1 Пет. 2: 11 300
1 Пет. 2: 13–14 358
1 Пет. 2: 13–16 379
1 Пет. 2: 17 395
1 Пет. 2: 5 169
1 Пет. 2: 9 15, 169, 233, 300
1 Пет. 5: 2 236

Рим. 1: 1–4 400
Рим. 1: 6 351, 379
Рим. 3: 1–2 379
Рим. 5: 20 35
Рим. 5: 12–21 35
Рим. 10: 2 351
Рим. 13: 1 358
Рим. 13: 1–5 300
Рим. 13: 1–6 379
Рим. 13: 4 358
Рим. 13: 5–6 379
Рим. 16: 16 351

1 Кор. 1: 2 351
1 Кор. 2: 16 209
1 Кор. 5: 7 282
1 Кор. 6: 2 351
1 Кор. 7: 20 209
1 Кор. 9: 19–23 174
1 Кор. 12: 28 242

2 Кор. 13: 2 351

Гал. 1: 8, 9 237, 242

Еф. 1: 1 351
Еф. 2: 19 351
Еф. 3: 12 351

Кол. 1: 2 351

1 Тим. 2: 2 379

2 Тим. 1: 9 351

Фил. 1: 1 351

Евр. 3: 1 351
Евр. 7: 1 219
Евр. 7: 3 220, 402
Евр. 7: 1–17 224
Евр. 7: 18–24 402

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Слово к российскому читателю ..... 5
Предисловие ..... 7
Введение ..... 10

## ОСНОВАНИЯ

Глава I
НАСЛЕДОВАНИЕ, ПРАВОПРЕЕМСТВО, ПРЕЕМСТВО
Власть и династия ..... 25
Семья и династия ..... 39
Законность разрыва и законность преемства ..... 56
Преемство с кем? ..... 73

Глава II
ВОЗВЕДЕНИЯ И УВЕНЧАНИЯ
Образ венчания ..... 79
Чинопоследования V–VI вв. ..... 85
От церемонии — к истории ..... 98
Выводы ..... 108

Глава III
ЦЕРЕМОНИАЛ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ
От Дворца — к Святой Софии ..... 115
Пространства, входы и исходы ..... 130
Урочища памяти ..... 139
Император кающийся ..... 152

## ИМПЕРАТОРЫ

Глава IV
КОНСТАНТИН ВЕЛИКИЙ: ИМПЕРСКАЯ СВЯТОСТЬ
Константин, почти епископ ..... 166
Константин равноапостольный ..... 176
Святой Константин ..... 186
Святые императоры ..... 193

Глава V
ЛЕВ III И ИМПЕРАТОРЫ-ИКОНОБОРЦЫ:
МЕЖДУ МЕЛХИСЕДЕКОМ И АНТИХРИСТОМ
Всего одна фраза... ..... 205
Максим Исповедник и дело монофелитов ..... 215

Мелхиседек, священник и царь ..... 222
Предтечи Антихриста ..... 232

Глава VI
ВАСИЛИЙ МАКЕДОНЯНИН, ЛЕВ VI, КОНСТАНТИН VII: ВЕРА И РИТУАЛ
Небесные защитники, образы царства и семейные святые ..... 246
Церемониал и династические претензии ..... 260
Святая София и Новая церковь ..... 269

## СВЯЩЕННИКИ

Глава VII
ПАТРИАРШАЯ ЦАРСТВЕННОСТЬ (VIII–XI вв.)
От Феодора Студита — до патриарха Фотия:
преодоление иконоборчества ..... 280
Двуликая власть? ..... 287
Михаил Керуларий и пурпурные сандалии ..... 295
Православная судьба «Константинова дара» ..... 302

Глава VIII
ПЕРЕД СУДОМ КАНОНОВ И ЛИТУРГИЙ XII–XV вв.
Император-«исправник» ..... 310
Феодор Вальсамон и императорская харизма ..... 319
Помазание царства ..... 334
От Моисеева жезла — к дубинке околоточного ..... 347

Глава IX
ЦЕЗАРЕПАПИЗМ И «ДВА МЕЧА»
Восточный цезарепапизм ..... 355
Теория «двух мечей» ..... 373
Византийская экклесиология ..... 386

Эпилог
КОЛЕНО ИУДИНО И КОЛЕНО ЛЕВИНО ..... 396

Послесловие переводчика
ЖИЛЬБЕР ДАГРОН, СВЯЩЕННИК И ЦАРЬ ..... 404

Библиография трудов Жильбера Дагрона ..... 426
Список сокращений ..... 435
Словарь ..... 438
Указатели
Указатель имен ..... 446
Предметно-географический указатель ..... 470
Указатель библейских цитат ..... 475

Научное издание

**Дагрон** Жильбер

# ИМПЕРАТОР И СВЯЩЕННИК

## ЭТЮД О ВИЗАНТИЙСКОМ «ЦЕЗАРЕПАПИЗМЕ»

Перевод и научная редакция А. Е. Мусина
Под общей редакцией чл.-корр. РАН И. П. Медведева

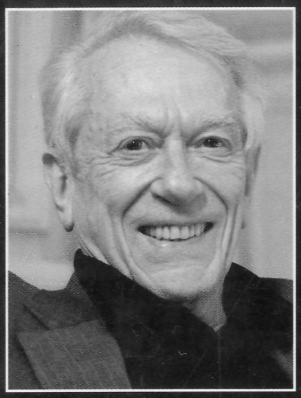
Редактор перевода *О. Г. Сорбалэ*
Редактор *Л. А. Соловьева*
Корректор *Л. А. Макеева*
Технический редактор *Е. М. Денисова*
Художественное оформление *С. В. Лебединского*

Лицензия ЛП № 000156 от 27.04.99.
Подписано в печать 12.10.2010. Формат 60 × 90 $^{1}/_{16}$.
Тираж 3000 экз. (1-й завод — 1000 экз.) Усл. печ. л. 30. Заказ №1867.

Филологический факультет
Санкт-Петербургского государственного университета
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11

Отпечатано в типографии «Нестор-История».
197110, Санкт-Петербург, ул. Розенштейна, д. 21

Ж. Дагрон



GILBERT DAGRON

*EMPEREUR ET PRÊTRE*

*ÉTUDE SUR LE « CÉSAROPAPISME » BYZANTIN*

# ИМПЕРАТОР И СВЯЩЕННИК

## Этюд о византийском «цезарепапизме»

***Жильбер Дагрон*** родился в 1932 г. В 1956 г. окончил École Normale Supérieure. В 1957–1959 гг. служил в армии и имеет крест «За военные заслуги». В 1962–1964 гг., во времена «хрущевской оттепели» — атташе по культуре в Посольстве Франции в Москве. Российский эпизод жизни, по собственному признанию Ж. Дагрона, «перепахал» его душу. В 1975 г. становится профессором Collège de France. С 1994 г. член Французской Академии. Кавалер Ордена Почетного легиона, он не только написал очень русскую книгу о загадочной Византии, ее царях, мечтающих быть священниками, и ее священниках, готовых уступить царям свое место. Он сам царь и священник французского и мирового византиноведения, где он правит и священнодействует. Его всегда интересовали столица православной ойкумены («Рождение одной столицы», 1978 г., «Воображаемый Константинополь», 1984 г.), архивы Афона (1984 г.), мир христианских образов («Писать и описывать», 2007 г.), судьбы восточного христианства («История христианства», 1996 г.). «Император и священник» — первый большой труд Ж. Дагрона, переведенный для российского читателя.

ISBN 978-5-98187-627-1

Библио-Глобус
Москва Мясницкая 6/3 стр.1
http://www.biblio-globus.ru